UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISTICĂ

Prof.univ.dr. **IOAN N. ROŞCA**

INTRODUCERE ÎN AXIOLOGIE

O abordare istorică şi sistematică

EDITURA FUNDAȚIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2002

Universitatea Spiru Haret

Pe copertă *PASĂRE MĂIASTRĂ* de CONSTANTIN BRÂNCUŞI

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2002
ISBN 973-582-482-5

Redactor: Constantin FLOREA
Coperta: Stan BARON
Tehnoredactare: Magdalena ILIE

Bun de tipar: 4.01.2002; Coli tipar: 5,5
Format: 16/61×86

Editura şi Tipografia Fundaţiei *România de Mâine*
Splaiul Independenţei nr.313, Bucureşti,
sector 6, Oficiul Poştal 78
Telefon: 410 43 80; Fax. 411 33 84
www. SpiruHaret.ro

Universitatea Spiru Haret

CUPRINS

Cuvânt înainte……. 5
Introducere: **importanța, geneza şi „liniile" axiologiei**…….. 6

A. **ORIENTĂRI ÎN DEVENIREA AXIOLOGIEI MODERNE**

1. **Perspectiva voluntarist-metafizică: Wilhelm Windelband**
1.1. Natura şi geneza valorilor……. 17
1.2. Locul eticii în sfera filosofiei …….. 18
1.3. Filosofia istoriei ca finalitate a eticii…… 18
2. **Punctul de vedere logico-gnoseologic: Heinrich Rickert**
2.1. Valoarea ca obiect al cunoaşterii…….. 21
2.2.Concepte existențiale şi concepte valorice…… 24
2.3. Explicarea axiologică a istoriei…… 26
2.4. Aprecieri ……. 28
3. **Orientarea fenomenologică: Max Scheler**
3.1. Natura valorii…… 33
3.2. Distincția valoare-bun şi problema realizării valorilor…. 37
3.3. Tipurile de valori şi ierarhizarea acestora…… 40
3.4. Valoarea şi sensul ei antropologic…… 44
4. **Orientarea ontologică a idealității: Nicolai Hartmann**
4.1. Natura valorii…… 47
4.2. Valoare şi valorizare……. 50
4.3. Clasele de valori, modul de fiinţare şi autonomia valorilor…… 51
4.4. Problemele fundamentale ale eticii şi omul modern… 58
4.5. Finalitatea valorilor etice şi a celor estetice……. 61

B. **CONTRIBUȚII AXIOLOGICE ROMÂNEŞTI**

1. **Orizontul logic şi psiho-sociologic: Petre Andrei**
1.1. Importanța cunoaşterii valorilor şi caracterul axiologic al filosofiei…… 65
1.2. Geneza şi natura valorii…… 67

Universitatea Spiru Haret

1.3. Clasificarea valorilor…… 72
1.4. Valoarea ca element logic al conceptului şi judecăţii… 74
1.5. Distincţia dintre judecăţile de existenţă şi judecăţile de valoare, dintre cunoaştere şi valorizare……... 77
1.6. Raportul dintre realitate şi valoare……... 80
1.7. Caracterele valorii de cunoaştere şi valorile logice….. 81
1.8. Tipurile de valori sociale……. 83
2. **Între orizontul afectiv şi cel intelectual: D.D. Roşca**
2.1. Premise ontologice…… 91
2.2. Premise gnoseologice……... 94
2.3. Natura valorilor…… 95
2.4. Speciile de valori……. 97
2.5. Ierarhizarea valorilor…… 98
2.6. O atitudine culturală progresistă, de un profund umanism……... 101
3. **Concepţia emoţionalistă: Tudor Vianu**
3.1. Natura valorii în genere…… 104
3.2. Tipurile de valori…….. 109
3.3.Sistemul şi ierarhizarea valorilor……... 113
4. **Viziunea stilistică: Lucian Blaga**
4.1. Premise antropologice…….. 116
4.2. Unitatea şi diferenţierea formelor culturii şi ale valorii…….. 117
4.3. Valorile artistice……... 119
4.4. Caracteristicile valorilor non-artistice…….. 122
4.5. Aprecieri……... 123
5. **Interpretări relaţioniste: Mircea Florian şi alţi autori**….. 125

C. **O ABORDARE SISTEMATICĂ A PROBLEMATICII AXIOLOGIEI**

1. **Realizarea valorilor**……... 143
2. **Statutul valorii**…… 151
3. **Tipurile de valori**…….. 156
4. **Sistemul şi ierarhia valorilor**…… 163
5. **„Conflictul valorilor" şi sensul vieţii şi al creaţiei**……. 169

Bibliografie……. 175

Universitatea Spiru Haret

CUVÂNT ÎNAINTE

Fundamentată la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, *axiologia* sau *filosofia valorilor* este o disciplină filosofică nouă, specifică perioadei contemporane, dar reflecţiile privitoare la valoare şi non-valoare, altfel spus la important şi neimportant, semnificativ şi nesemnificativ, au fost zămislite de gânditori încă din zorii meditaţiei filosofice. Vechimea preocupărilor axiologice denotă faptul că acestea au fost de la început indispensabile gândirii filosofice în ansamblu şi, în primul rând, omului care filosofează.

Într-adevăr, ivită în procesul contemporan al diferenţierii disciplinelor filosofice, axiologia este importantă atât teoretic, cât şi practic, aplicativ. *Teoretic*, ea serveşte nu numai la abordarea sistematică, iar nu rapsodică, a problemelor de care se ocupă şi, deci, la aprofundarea lor, ci şi la explorarea în profunzime a altor „continente" filosofice cu care interacţionează, cum sunt antropologia, filosofia culturii, filosofia istoriei, etica ş.a. *Practic*, ea contribuie la împlinirea omului în cunoştinţă de cauză, pentru că acesta a avut mereu nevoie de repere valorice, iar într-o epocă de tranziţie resimte şi mai acut necesitatea lor. Or, numai o filosofie a valorii poate justifica atât caracterul general-uman al valorii în genere, cât şi faptul că diferitele tipuri de valori sunt complementare, astfel că, fără cultivarea unora sau altora, omul s-ar afirma unilateral, sărăcitor şi, la urma urmei, inautentic.

Având în vedere importanţa axiologiei, lucrarea de faţă îşi propune, pe de o parte, să valorifice acele contribuţii străine şi româneşti semnificative pentru geneza şi afirmarea acestei discipline filosofice, pentru diversitatea modalităţilor de abordare a ei, iar pe de altă parte, să ofere şi un punct de vedere sistematic, pregnant personal.

Autorul consideră că, prin caracterul ei istoric şi sistematic, lucrarea se adresează nu numai studenţilor, cărora le este, în primul rând, destinată, ci şi unui public intelectual variat, de la cercetătorii şi profesorii din domeniul disciplinelor social-umane şi până la cercul mult mai larg al tuturor celor pasionaţi de problematica abordată.

Universitatea Spiru Haret

Introducere:
importanța, geneza şi „liniile" axiologiei

a) *Interesul filosofic pentru valori*

Filosofia contemporană acordă valorilor o atenție deosebită. Acest interes se poate explica, printre altele, prin faptul că filosofia contemporană se centrează pe om, a cărui natură nu poate fi explicată fără apelul la valori. Aşadar, după cum menționează Emile Bréhier, interesul pentru valori rezidă, îndeosebi, „tocmai în această legătură foarte strânsă dintre valoare şi natura umană"[1]. Un motiv secundar care alimentează preocupările axiologice actuale constă, potrivit aceluiaşi filosof, în faptul că valorile pe care se întemeiază civilizația occidentală sunt în prezent amenințate şi, „de aceea, valori cum ar fi, de exemplu, respectarea demnității umane ne par cu atât mai prețioase"[2], impunându-se o apărare a lor.

Preocupări pentru om şi valori au existat de la începuturile reflecției filosofice, pentru că, precum se ştie, filosofia raportează lumea de cunoscut la om şi, prin urmare, nu se mulțumeşte cu pura explicație a realității, ci încearcă şi o evaluare a acesteia în funcție de trebuințele şi aspirațiile umane. Totuşi, axiologia (axia, gr. = valoare), ca disciplină filosofică propriu-zisă, s-a conturat abia în contemporaneitate, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Până atunci, reflecțiile asupra valorilor nu s-au închegat într-o teorie aparte, nereuşind să întrunească două condiții indispensabile constituirii unei axiologii. Şi anume, o teorie generală a valorilor se bazează atât pe *noțiunea de valoare în genere,* ceea ce presupune descoperirea fondului comun tuturor valorilor, cât şi pe *definirea variatelor specii de valori,* fapt care necesită relevarea deosebirilor dintre ele. Or, conform mentalității timpului lor, gânditorii precontemporani au absolutizat o anumită specie de valoare şi le-au conceput pe celelalte ca reductibile la valoarea supremă. De exemplu, medievalii au supraordonat valoarea religioasă, iar cei mai mulți moderni

[1] Emile Bréhier, *Mari teme ale filosofiei,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p.13.

[2] *Ibidem,* p. 94.

Universitatea Spiru Haret

– pe cea teoretico-ştiinţifică. De aceea, ei n-au reuşit să surprindă pe deplin nici identitatea fiecărui tip de valoare, nici veritabilul fond comun tuturor. În schimb, în contemporaneitate, sub impactul proceselor complementare de diferenţiere şi integrare a formelor culturii şi ale valorii, s-au impus atât ideea ireductibilităţii valorilor, cât şi, pe acest temei, ideea unei naturi comune a lor.

b) *Teoretic şi etic la Kant şi alte repere axiologice*

Teza ireductibilităţii valorilor a fost teoretizată în perioada modernă, cel mai amplu, de Immanuel Kant. De aceea, filosoful de la Königsberg şi este, de regulă, apreciat ca pionier al axiologiei. El a evidenţiat preocupările spirituale ale omului în funcţie de obiectul investigat, de facultăţile subiective angajate în cercetare şi de metoda utilizată. Pe *linia obiectului*, el a distins, în mare, aşa cum se exprimă el însuşi, „cerul înstelat deasupra mea" şi „legea morală în mine", adică natura care ne înconjoară şi, respectiv, *lumea valorilor*. Fiinţă ambivalentă, omul face parte din ambele lumi. Ca fiinţă naturală, este supus necesităţii, legilor naturii, iar ca fiinţă spirituală, se caracterizează prin libertate. Ca fiinţă spirituală, el cercetează ambele lumi, dar pe fiecare în mod specific. *Sub aspectul facultăţilor cognitive*, la natură se raportează prin *raţiunea teoretică* (finalizată în filosofia teoretică), iar la valori – prin *raţiunea practică* (finalizată în filosofia practică). În lucrarea sa *Critica raţiunii pure* (1781), Kant analizează tocmai raţiunea teoretică. Distingând ca trepte cognitive angajate în cunoaşterea teoretică: *sensibilitatea, intelectul şi raţiunea*, el arată că fiecare prezintă anumite forme pure, *a priori* şi că acestea nu pot oferi cunoştinţe obiective, universale şi necesare, fără o „materie" empirică la care să se aplice. De aceea, el conchide că ştiinţa are ca obiect *fenomenul*, care se constituie prin aplicarea formelor *a priori* ale sensibilităţii şi intelectului la „materia" oferită de simţuri, rămânând, aşadar, la latura exterioară a lucrurilor, fără a accede la fondul lor, la lucrul de sine. Încercând să depăşească intelectul şi, deci, experienţa, pentru a construi o filosofie teoretică, o metafizică, raţiunea teoretică se „încurcă" în contradicţii. De aceea, metafizica n-ar fi posibilă ca ştiinţă, nu s-ar mai putea constitui într-o teorie a existenţei în genere, ci, aşa cum s-a observat, n-ar mai avea „decât dreptul de a determina epistemologic posibilitatea şi limitele ştiinţei exacte a naturii, de a fi o critică, un canon metodologic"[3]. În

[3] Ilie Pârvu, *Ştiinţă, credinţă şi valori – aspecte epistemologice,* în vol. col. *Raţiune şi credinţă,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

Universitatea Spiru Haret

schimb, în lucrarea *Critica raţiunii practice* (1788), Kant cercetează raţiunea practică, prin care omul se raportează, aşa cum am spus, la valori, adică la lumea care depăşeşte experienţa, o lume suprasensibilă, inteligibilă, a lucrurilor în sine. Libertatea se află dincolo de orice experienţă posibilă, ca şi de înclinaţii tendinţe, scopuri, credinţe etc. Libertatea raţiunii practice întemeiază conduita morală. Raţiunea practică nu mai este cunoaştere, ci este facultatea prin care omul îşi fixează idealuri, prin care el vrea într-un anumit fel.

Prin distincţia dintre raţiunea teoretică şi cea practică, Immanuel Kant evidenţiază autonomia eticului în raport cu teoreticul. În lucrarea *Critica puterii de judecare* (1790), el distinge şi specificul artei în raport cu ştiinţa şi morala şi, în consecinţă, specificul esteticului faţă de teoretic şi etic.

Mergând pe drumul deschis de Kant, R.H.Lotze este cel care, prin lucrarea sa *Mikrokosmos* (1856), a iniţiat teoria generală a valorii, afirmând că există un „imperiu autonom al valorii" cu o structură şi o funcţionalitate ireductibile la „imperiul faptelor". Urmând distincţia kantiană dintre raţiunea teoretică şi cea practică, el susţine că judecata de valoare depinde de factorul emoţional.

Dar cei care au contribuit cel mai mult la edificarea axiologiei au fost neokantienii *Şcolii de la Baden*, între care, în special, W.Windelband, care a şi introdus termenul de axiologie, şi H. Rickert, prin lucrările sale *Der Gegenstand der Erkenntnis (*1892) şi *System der Philosophie, I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie (1921).* Ambii au conce-put valorile ca transcendente şi le-au distins de bunuri, de lucruri şi aprecieri.

La finele secolului al XIX-lea, plecând de la voluntarismul lui Schopenhauer, Fr. Nietzsche a înţeles valoarea ca expresie a voinţei umane şi, începând cu lucrarea *Naşterea tragediei din spiritul muzicii* (1872) şi continuând cu celelalte, a atras atenţia asupra necesităţii unor noi valori şi a unui nou tip uman, care să depăşească valorile intelectuale şi modelul omului teoretic, aflat, după el, în declin.

În anii primului război mondial şi în deceniile următoare, axiologia a fost dezvoltată la germani îndeosebi de fenomenologul Max Scheler în monumentala sa carte *Formalisms in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916-1918) şi de creatorul unei „ontologii critice", Nicolai Hartmann, în principal în două din lucrările sale de anvergură, *Ethik* (1926) şi *Estethik* (apărută postum, în 1953). Scheler a definit valorile ca naturi alogice, independente de subiect, dar date numai prin actele intenţional-emoţionale de preferinţă şi dezgust, de

iubire şi ură. Totodată, el a considerat ca supremă valoarea sacrului. Definind valorile ca entităţi pline de conţinut, şi anume de un conţinut iraţional general, supraindividual, el a căutat să depăşească atât formalismul kantian, cât şi individualismul voluntarist nietzschean. Hartmann a caracterizat valorile ca obiecte ideale, date, de asemenea, prin sentiment, dar diferite de obiectele intenţionale şi, deci, necorelate principial actelor de vizare. În plus, Hartmann n-a mai sacralizat lumea.

Axiologia a fost afirmată şi de gânditori englezi şi americani în spirit neopozitivist şi pragmatist, precum şi de filosofii francezi de inspiraţie existenţialistă şi de o pleiadă de autori de diferite alte orientări: René le Senne în *Obstacle et valeurs* (1939), Raymond Polin în *La création des valeurs* (1944) şi *La compréhension des valeurs* (1945), Louis Lavelle în *Traité des valeurs,* vol. I şi II (1951 şi 1955) ş.a.

Importante contribuţii la întemeierea axiologiei sau la adâncirea unora din problemele ei au adus şi unii filosofi români, îndeosebi Petre Andrei în *Filosofia valorii* (lucrare susţinută ca teză de doctorat în 1918 şi apărută postum în 1945), D.D. Roşca în cartea *Existenţa tragică* (1934) şi studiul *Valori veşnice* (1941), Lucian Blaga *în Trilogia valorilor* (1939, 1941 şi 1942), Tudor Vianu în *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observaţia conştiinţei* (1942) şi *Filosofia culturii* (1943), Mircea Florian în *Recesivitatea ca structură a lumii* (carte apărută postum în 1983) ş.a.

c) *Principalele probleme şi „linii" axiologice*

Principalele probleme dezbătute de axiologie se referă la natura, sistemul şi ierarhizarea valorilor.

În legătură cu natura valorilor s-au afirmat următoarele principale „linii": 1) *obiectivismul naturalist,* 2) *subiectivismul,* 3) *obiectivismul transcendent şi transcendental* şi 4) *relaţionismul.*

Obiectivismul naturalist consideră că valorile aparţin lucrurilor, fiind calităţi ale acestora. Mai exact, el susţine că valorile ar fi acele *proprietăţi* (calităţi, valenţe, perfecţii) ale lucrurilor care sunt demne de a fi preţuite de către om, întrucât satisfac anumite cerinţe umane. Dar, aşa cum se arată în alte orientări axiologice, aceste proprietăţi constituie doar suporturile valorilor, iar nu valorile propriu-zise, pentru că lucrurile ar rămâne indiferente axiologic dacă n-ar interveni subiectul valorizator, care să le aprecieze. În genere, naturalismul confundă valoarea cu bunul (cu obiectul util) sau chiar cu lucrul, nedistingând între valoare şi suport de valoare.

Universitatea Spiru Haret

Un obiectivist naturalist a fost iniţial Platon, în măsura în care considera valoarea estetică, frumosul, ca armonie obiectivă, existentă în lucruri şi rezultată din alcătuirea ordonată, simetrică, echilibrată (măsurată) a părţilor lor componente. Ulterior, Platon îşi va revizui acest punct de vedere. În contemporaneitate, un exemplu de reducţionism naturalist îl oferă Otto Heyn, după care valoarea e ceva „inerent lucrărilor, ce le aparţine lor, fără o recunoaştere externă, fără judecata noastră”[4]. Un alt exemplu îl constituie Alexis Meinong, prin lucrarea sa *Űber Annahmen*, II (1910). La fel, pragmatiştii sunt înclinaţi să plaseze valorile în lucruri. J. Dewey, bunăoară, reduce valorile la mijloace utilizate de om în atingerea ţelurilor sale.

Subiectivismul, dimpotrivă, reduce valorile la aprecierile date de subiect obiectelor şi înţelege, de obicei, evaluările ca trăiri individuale. Acest punct de vedere ignoră însă faptul că, pentru a fi valorice sau instituire de valori, preţuirile nu pot fi nici pur subiective, pur fanteziste, nici strict individuale, ci trebuie să se sprijine pe obiectele preţuite şi să fie consonante cu aprecierile altor subiecţi. De exemplu, un rebut apreciat de un ins sau chiar de o colectivitate mai largă ca obiect de valoare rămâne, totuşi, un obiect ratat, nereuşit. La fel, dacă autorul unei producţii literare apărute într-o gazetă la rubrica „Deocamdată, nu”, îşi apreciază „opera” ca realizată artistic sau chiar ca genială, lucrarea sa rămâne, totuşi, o simplă maculatură.

Subiectivismul a fost răspândit la gânditorii renascentişti, care descopereau importanţa individualităţii umane, a subiectivităţii omului individual, apoi la diferiţi filosofi moderni, care, fie raţionalişti, ca Descartes şi Spinoza, fie empirişti, ca Hobbes, considerau că aprecierile acordate de oameni lucrurilor ar fi simple efecte sau trăiri pregnant individuale, lipsite de claritatea şi distincţia cunoştinţelor raţionale şi, deci, de universalitatea acestora. De exemplu, Descartes, într-o *Scrisoare către Mersenne*, din 18 martie 1630, aprecia că frumosul nu este decât „un raport între judecata noastră şi obiect”. Printre filosofii contemporani, subiectivismul axiologic a fost cultivat pregnant de *Şcoala austriacă*, de Nietzsche, şi de existenţialistul francez J. – P. Sartre. Dintre reprezentanţii Şcolii austriece, Alexius Meinong, oscilând între obiectivism şi subiectivism, între considerarea valorilor ca însuşiri ale lucrărilor şi punerea pe primplan a subiectului care le resimte, în lucrarea sa *Psychologisch-etische Untersuchungen*

[4] Apud Valentin Mureşan, *Valorile şi criteriile eficienţei,* Editura Politică, Bucureşti,1986, p. 57.

Universitatea Spiru Haret

zur Werttheorie, ajunge să origineze valorile în manieră subiectivistă în plăcerile subiectului, iar Christian Ehrenfels*,* în lucrarea *System der Werttheorie* (1897-1989), identifică valorile cu dorințele subiective. Nietzsche, am spus, a conceput valorile ca produse ale voinței umane şi, în consecință, a considerat că filosofia, ca eroism al voinței, ar fi o creație sau o răsturnare de valori. J. – P. Sartre a susținut că valorile sunt un rezultat al libertății umane, ca libertate absolută, prereflexivă. În acest sens, afirma că „libertatea mea este unicul fundament al valorilor”[5] sau „fundamentul fără fundament al valorilor”.

Ca şi Sartre, Raymond Polin a originat valorile tot în libertatea individului uman, considerând că actul alegerii libere presupune şi alegerea valorii a ceea ce este ales. Încercând să depăşească atât obiectivismul naturalist, cât şi subiectivismul, *obiectivismul transcendent şi transcendental (autonomismul*) a afirmat că valorile nu se reduc nici la bunuri, nici la aprecieri, ci sunt entități în sine, obiective, situate dincolo de orice obiect şi subiect real.

Prin faptul că a reuşit să distingă valorile de bunuri şi aprecieri, autonomismul a stat la baza constituirii filosofiei valorii. Dar, deşi mult mai îndreptățit decât celelalte orientări, acest punct de vedere comite eroarea de a gândi valoarea ca ruptă atât de lucrul apreciat, cât şi de subiectul apreciativ. De aceea, după cum remarca Mircea Florian, autonomismul „transformă”, fără intenție, valorile din entități proclamat universale în entități individuale, „în indivizi spirituali, neintuitivi, angelici, căci numai individul este independent, pe când universalul aparține cuiva”[6].

Orientarea autonomistă datează din antichitate, coborând, în timp, până la Platon. Acesta, revenind asupra înțelegerii naturaliste a frumosului, ca armonie obiectivă, a considerat că frumosul este şi ceva numărabil, matematic şi, deci, situat într-un univers inteligibil, abordabil rațional. În genere, el a conceput valorile ca idei transcendente, ca esențe ideale ale faptelor de cultură şi care, împreună cu celelalte idei, ar alcătui o lume în sine, independentă de lucruri.

În contemporaneitate, adepții autonomismului au considerat şi ei că valorile sunt transcendente, dincolo de lucruri, dar nu în sensul că ar constitui prototipuri esențiale superioare, ci în sensul că reprezintă un nou mod de a fi, ireductibil. Acest nou mod de a fi a fost numit de

---

[5] J.-P.Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 76.

[6] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, p.363.

Universitatea Spiru Haret

Lotze Geltung *(valabilitate)*. În acest sens, pentru a distinge valorile de existențele reale, el afirmă că valoarea nu există, ci este valabilă şi, deci, lipsită de elemente empirice. Windelband şi Rickert au susținut şi ei că valorile sunt valabilități în sine. Distingând valorile de bunuri şi aprecieri, Rickert menționa: „Este indiscutabil că valorile sunt, pentru noi, totodată *unite* cu aprecieri reale şi că noi putem găsi valori la bunuri reale. Dar valorile nu sunt acelaşi lucru cu aprecierile sau cu bunurile reale"; „bunurile şi aprecierile nu sunt valori, ci uniri de valori cu realități… valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci alcătuiesc un imperiu pentru sine, care se află dincolo de subiect şi obiectiv, atâta timp cât prin aceasta gândim numai realități"[7]. Aşadar, Rickert distinge net între existență şi valoare, despre ultima spunând că nu există, ci este sau, mai precis, este valabilă. Alți autonomişti au fost, la germani, Scheler şi Hartmann, iar la francezi, René Le Senne şi Louis Lavelle, ambii gândind spiritualist că valorile sunt transcendente pentru că au ca sursă ultimă un transcendent absolut, pe Dumnezeu.

După cum arătam, în pofida meritelor sale, obiectivismul autonomist concepe valorile nu numai ca distincte, ci şi ca rupte de obiectele reale şi de indivizii umani. De aceea, în axiologie s-a impus o nouă orientare, *relaționismul,* care a încercat să evite hiatusul dintre valori şi lumea reală. Acest punct de vedere a susținut, îndreptățit, că valorile izvorăsc din relația dintre subiect şi obiect. Ele presupun, pe de o parte, aprecierile prin care indivizii umani evaluează obiectele (lucruri, proprietăți, relații) ca valoroase sau nevaloroase în funcție de faptul dacă acestea satisfac sau nu cerințele şi aspirațiile umane, iar pe de altă parte, obiectele cu aspectele lor dezirabile, sau indiferente, sau indezirabile.

Punct de vedere echilibrat, care îndreptățeşte şi subiectul şi obiectul, relaționismul a fost susținut de cei mai mulți dintre axiologii români, de la Petre Andrei, Tudor Vianu, Mircea Florian ş.a., care s-au afirmat în perioada interbelică, şi până la C.I. Gulian, Ludwig Grünberg, Al. Boboc, Al. Tănase, Nicolae Culic, Lucian Culda ş.a., afirmați în a doua parte a secolului al XX-lea, fie o dată cu mijlocul veacului (C.I. Gulian), fie începând cu deceniul al şaptelea. Dat fiind că relaționismul ar putea să ducă la confundarea valorii cu relația de valorizare, unii din autorii amintiți au căutat să distingă valoarea de

[7] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntins* (1892), 1921, p.230, apud Alexandru Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană,* Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 271.

Universitatea Spiru Haret

relația apreciativă dintre subiect şi obiect. În acest sens, Alexandru Boboc valorifică ideea autonomistă a unui „în sine" al valorii, precizând că valoarea constituie o prezență în lucruri, dar o prezență care nu numai „este" (în lucruri), ci şi „este valabilă", adică este ireductibilă la contextul în care apare (la obiect, la subiect, sau la relația obiect-subiect)[8].

La rândul său, Alexandru Tănase a pus accent pe faptul că valoarea „exprimă o *unitate* (subl. ns. – I.N.R.) între obiect şi subiect" şi a conchis că „valoarea este obiect umanizat"[9]. Mai recent, Nicolae Culic argumentează că valoarea este rezultatul unui raport şi nu un raport „deoarece ar însemna să identificăm valorile cu raportul de valorizare în cadrul căruia se constituie"[10].

Plecând de la orientările amintite, putem susține că valoarea are o origine relațională, fiind însă nu o relație, ci un produs al relației evaluative subiect-obiect, produs ce unifică într-un tot inseparabil subiectivul şi obiectivul, evaluările şi aspectele evaluate în funcție de acordul lor cu trebuințele şi aspirațiile comunității umane şi care se concretizează într-o creație, într-un bun cultural.

[8] Alexandru Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, ed. cit., p. 283.

[9] Alexandru Tănase, *Cultură, civilizație, umanism,* în *Filosofie,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973, p. 440.

[10] Nicolae Culic, *Valoarea – dimensiune a existenței umane,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 8.

Universitatea Spiru Haret

A. **ORIENTĂRI ÎN DEVENIREA AXIOLOGIEI MODERNE**

Universitatea Spiru Haret

1. **PERSPECTIVA VOLUNTARIST-METAFIZICĂ: WILHELM WINDELBAND**

Wilhelm Windelband (1848-1915) a fost un important istoric al filosofiei şi, totodată, un filosof pregnant personal, care, prin concepţia sa, a contribuit la constituirea uneia din principalele orientări neokantiene, interpretarea axiologistă, cunoscută şi sub numele de Şcoala de la Baden. Ca filosof, s-a remarcat nu numai prin preocuparea pentru valori, ci şi prin elaborarea, din perspectivă axiologică, a unui nou concept de filosofie şi a unei filosofii a istoriei, din care, de altfel, se degajă şi principalele sale idei axiologice.

1.1. **Natura şi geneza valorilor**

În consideraţiile sale axiologice, Windelband a definit valoarea ca valabilitate în sine, în sensul de entitate ireductibilă la bunuri şi aprecieri. El a considerat că, prin *în sine*-le lor, valorile sunt entităţi general-umane. Potrivit lui Windelband, cele mai elocvente în această privinţă sunt valorile morale, deoarece se constituie ca rezultate ale voinţei întregii omeniri, ca deziderate general-umane. Valabile „în sine", valorile morale se aplică tuturor faptelor morale şi tuturor subiecţilor umani, dar valabilitatea lor nu rezultă nici din fapte, care sunt particulare şi contingente, şi nici din subiectivitatea umană, care, chiar şi sub forma unei conştiinţe a omenirii, rămâne, la rândul ei, imperfectă. Windelband a subliniat că nu numai valorile morale, ci şi celelalte valori angajează voinţa sau dorinţa general-umană, dorinţa de adevăr, de frumos etc., fără a se reduce la o voinţă particulară sau alta şi nici chiar la voinţa omenirii în genere.

În strânsă legătură cu definirea valorilor ca valabilităţi în sine, ireductibile, Windelband a conchis că, în ceea ce priveşte geneza sau sursa lor, acestea îşi au originea într-o voinţă universală, impersonală, care imprimă lumii o finalitate axiologică.

Referitor la conexiunile dintre diferitele tipuri de valori, Windelband a susţinut existenţa unui primat al valorilor morale. În

Universitatea Spiru Haret

acest sens, el a considerat că diferitele specii de valori, altele decât cele morale, ar fi promovate, la rândul lor, sub imperativul moral de a săvârşi binele. De exemplu, adevărul şi frumosul ar fi cultivate pentru că ar constitui şi ele un bine sau a fi în conformitate cu binele.

Perspectiva lui Windelband asupra valorilor este una voluntarist-metafizică. Este voluntaristă prin afirmarea primatului valorilor morale asupra celorlalte şi, deci, al voinţei ca sursă ultimă a tuturor. Este, totodată, voluntarist-metafizică prin admiterea unei voinţe generice, impersonale, independente de voinţa umană individuală sau colectivă, dar care se impune acesteia.

1.2. **Locul eticii în sfera filosofiei**

În domeniul metafilosofiei, plecând de la orientarea sa axiologică, Windelband va elabora un nou concept de filosofie, radical diferit de cel kantian. Precum se ştie, Kant considera filosofia ca disciplină critică, nu metafizică. După Windelband, dimpotrivă, filosofia se ocupă cu normele absolute ale conştiinţei în genere, cu valorile universale. Ea capătă astfel un caracter practic, aplicativ. La Windelband, în concordanţă cu teza sa privind primatul valorilor morale, rolul de filosofie practică generală îl are etica. Ea este aceea care descoperă şi descrie valorile. Mai exact, etica descoperă ceea ce rămâne permanent în viaţa agitată a omului, în domeniul voinţei. Ea fundează principiile şi normele morale, obligatorii pentru întreaga umanitate. Windelband consideră că anumite norme aparţin comunităţii, că ele se impun ca norme ale diferitelor asociaţii şi comunităţi până la stat. Deasupra statului s-ar situa idealul conştiinţei raţionale a umanităţii, ideal care ar cuprinde valorile morale şi care ar imprima istoriei un sens raţional . Potrivit lui Windelband, de acest sens se ocupă filosofia istoriei. Dat fiind faptul că sensul istoriei este un corolar al conştiinţei raţional-morale şi, desigur, al valorilor universale, care sunt prezidate de cele morale, filosofia istoriei constituie, la rândul său, o încheiere a eticii.

1.3. **Filosofia istoriei ca finalitate a eticii**

În filosofia sa a istoriei, Windelband se preocupă, în prealabil, de structura cunoştinţei istorice, apoi, de elaborarea unei teorii a realităţii istorice obiective ca realitate valorică.

Pentru a descifra specificul cunoştinţei istorice, Windelband propune o nouă clasificare a ştiinţelor. El se opune clasificărilor anterioare (antice, medievale, moderne), bazate pe postularea unei

Universitatea Spiru Haret

deosebiri obiective între natură şi spirit. La Descartes, de pildă, corpul şi spiritul sunt complet independente unul de celălalt. Locke considera chiar că celor două domenii le-ar corespunde mijloace de cunoaştere diferite: senzaţia şi, respectiv, reflecţia (un fel de percepţie internă), dar s-a constatat că existenţa unei percepţii interne nu se confirmă. După Windelband, ştiinţele se clasifică nu în funcţie de obiectul cercetat, ci de scopul urmărit şi metoda utilizată. Astfel, el distinge: 1) ştiinţele exacte şi 2) ştiinţele istorice. Primele urmăresc să surprindă legile generale şi folosesc ca metodă abstracţia, ajungând la judecăţi universale şi apodictice. Cele istorice vizează specificul, particularul şi fac apel la intuiţie, la cotrăire şi retrăire, elaborând judecăţi particulare şi asertorice. Locke denumeşte ştiinţele exacte şi prin sintagma ştiinţe nomotetice (nomos = lege), iar pe cele istorice, idiografice (idios = propriu). El arată că unul şi acelaşi obiect poate fi analizat şi de un tip de ştiinţe şi de celălalt.

În teoria procesului istoric, Windelband defineşte, înainte de toate, faptul istoric. În sens larg, el consideră ca fapt istoric ceea ce este unic. În acest sens, nu numai faptele omeneşti, ci şi fenomenele fizice sunt fapte istorice, pentru că şi ele sunt unice. În sens mai restrâns, prin fapt istoric el înţelege numai ceea ce se raportează la om. În acest sens, faptul istoric propriu-zis este omul însuşi, ceea ce nu este omenesc devenind fapt istoric numai dacă îl influenţează pe om. Solul sau clima, de exemplu, sunt fapte istorice în măsura în care condiţionează felul de trai al omului. Dar nu tot ce se întâmplă omului este, la rigoare, istoric. În sensul cel mai strict, faptul istoric este faptul raportat la valori de interes general. În acest sens, istorice sunt, desigur, şi persoanele şi colectivităţile care promovează valori generale. Detaliind faptul istoric în înţelesul său strict, Windelband afirmă: „Istoric este fenomenul care imprimă în dezvoltarea omenirii o urmă semnificativă. Şi tot aşa sunt istorice persoanele a căror existenţă şi acţiune au această semnificare. Istorice sunt popoarele care nu numai apar şi dispar pe marea scenă a istoriei universale, ci care imprimă evoluţiei întregului firea lor”[1].

Definind faptul istoric ca fapt purtător de valoare şi având în vedere doar valorile spirituale, considerate, la rândul lor, ca subordonate celor morale, Windelband concepe istoria ca istorie a vieţii spirituale şi, în mod fundamental, a vieţii morale.

[1] W. Windelband, *Geschichtsphilosophie. Eine Kriegsvorlesung. Fragment aus dem Nachlass,* Berlin, 1916; apud N.Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei,* Societatea română de filosofie, Bucureşti, 1930, p. 42.

Universitatea Spiru Haret

În ce priveşte importanţa istorică a omului, Windelband distinge între individ, persoană şi personalitate. Potrivit lui, orice om este un individ, adică un întreg ireductibil, dar nu oricare om este şi individ istoric. El consideră că omul este istoric numai ca persoană şi personalitate. Susţine, de asemenea, că persoana se caracterizează prin conştiinţă de sine, prin care omul se distinge pe sine ca individualitate de ceilalţi, iar personalitatea – prin libertate, prin care se obiectivează potrivit propriilor ei legi. Astfel, personalitatea luptă să aducă ceva nou în raport cu ceea ce există pe plan social. Totodată, ea nu se exprimă numai pe sine, ci realizează tendinţe şi descoperă valori ce interesează întreaga societate. În consecinţă, Windelband afirmă că personalităţile concură la procesul istoric prin corelaţia şi tensiunea dintre ele şi societate. Concluzia sa mai generală este aceea că nu trebuie absolutizate nici importanţa personalităţilor în istorie, nici rolul maselor populare.

Explicând istoria prin valori, Windelband precizează că sarcina istoricului nu este să analizeze valorile, care sunt descoperite şi descrise de etică, ci doar să releve legătura faptelor cu valorile recunoscute ca atare. Istoricul trebuie să se introiecteze şi să intuiască în mod congenital faptele şi personalităţile istorice.

Concepţia lui Windelband asupra istoriei reprezintă o contribuţie importantă, atât la analiza modului de a cunoaşte şi a cunoştinţei istorice, cât şi la descifrarea faptului istoric şi a procesului istoric în genere. Windelband relevă merituos importanţa culturii şi a valorilor spirituale în istorie şi, prin urmare, cerinţa ca istoricul să se familiarizeze cu faptele de cultură, pentru a le putea intui.

Filosofia istoriei elaborată de Windelband necesită, însă, şi unele observaţii. Ea ignoră faptul că la istorie concură nu numai creaţia spirituală, ci şi cultura materială şi, de asemenea, faptul că viaţa spirituală nu este reductibilă la valorile morale, ci se impune, în egală măsură, şi prin valorile adevărului, frumosului şi sacrului, pentru a ne referi doar la cele admise şi de Windelband, dar subordonate de el imperiului „practic" (moral). În această privinţă, aşa cum remarca şi N.Bagdasar, „valori fundamentale umane sunt şi acelea care constituie imperiul adevărului, al frumosului şi al sacrului şi de aceea nu avem nici un temei să acordăm, în filosofia istoriei, preponderenţă valorilor morale"[2].

Apoi, faptele istorice nu sunt pur individuale, lipsite de orice similitudini şi regularităţi. De aceea, nici modalitatea intuitivă de a cunoaşte istoria nu este singura, ci se conjugă cu metoda abstactizării şi generalizării.

[2] N.Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, ed. cit., p. 57

Universitatea Spiru Haret

2.PUNCTUL DE VEDERE LOGICO-GNOSEOLOGIC: HEINRICH RICKERT

Heinrich Rickert (1863-1936) a adâncit noţiunea de valoare din perspectiva concepţiei sale asupra cunoaşterii, pe care a expus-o în principala sa lucrare *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-Philosophie* (Obiectul cunoaşterii. Introducere în filosofia transcendentală), din 1892. Pe baza conceptului de valoare, el a adus contribuţii importante şi în filosofia istoriei, pe care a conceput-o, ca şi Windelband, ca pe o filosofie a culturii, fără a mai considera însă că istoria culturii s-ar reduce la un anumit domeniu al ei, la cel moral.

2.1. **Valoarea ca obiect al cunoaşterii**

În viziunea sa logico-gnoseologică, Rickert consideră că valoarea se prezintă întotdeauna ca obiect al cunoaşterii, deşi, în cunoaştere, subiectul nu se raportează doar la valori. Mai exact, valoarea este acel obiect care conferă veridicitate sau obiectivitate cunoaşterii (de fapt, cunoştinţei ca rezultat al cunoaşterii). Astfel, pentru a fi adevărată sau obiectivă, cunoaşterea, ca raport între subiectul cognitiv şi obiectul de cunoscut, trebuie să evite o opoziţie între cei doi termeni şi, dimpotrivă, să presupună o concordanţă a lor. Dar amintitul acord nu se stabileşte la orice nivel al obiectului şi subiectului, sau, altfel spus, pentru orice tip de obiect şi de subiect. Rickert distinge trei tipuri de obiect şi, în consecinţă, trei tipuri de subiect: 1) *obiectul spaţial* (exterior corpului propriu) şi *subiectul psiho-fizic* (corpul însufleţit); 2) *obiectul „transcendent”* şi *subiectul imanent* (psihicul separat de corp); 3) *obiectul imanent* şi *conştiinţa în genere* sau *subiectul transcendental*. Cuplul alcătuit din obiectul spaţial şi subiectul psiho-fizic nu ajunge la adevăr, pentru că, în acest caz, obiectul este lumea externă, sensibilă, fenomenală, iar subiectul este unul de tip senzorial-perceptiv, al diferitelor procese şi stări psihologice, legate de simţuri. Or, cum precizaseră primii filosofi greci, adevărul înseamnă dezvăluirea esenţei lucrurilor, iar acest fapt

Universitatea Spiru Haret

nu e posibil decât prin gândire. S-ar părea că al doilea cuplu, cel care relaționează obiectul transcendent şi subiectul imanent, ar putea să conducă la adevăr, pentru că presupune o delimitare mai clară a celor doi termeni, subiectul psihic, deci conştiința individuală, separându-se net de orice amestec fiziologic şi cuprinzând doar structura şi conținuturile sale, atât cognitive, de la cele perceptive la cele logice, cât şi cele afective şi volitive. Totuşi, Rickert arată, îndreptățit, că nici acest cuplu nu este unul propriu-zis cognitiv, atât timp cât obiectul transcendent n-a intrat încă în sfera cunoaşterii, iar subiectul imanent nu-şi exercită încă structurile lui strict formale. Abia raportul dintre obiectul imanent şi conştiință în genere este un raport cognitiv, întrucât obiectul imanent este conținutul opus conştiinței, dar situat înlăuntrul acesteia, iar conştiința este subiectul teoretico-gnoseologic, care cunoaşte acest conținut. Obiectul, oricare ar fi, devine un „conținut de conştiință" şi poartă amprenta acesteia, iar conştiința este una generică, este o formă a tuturor subiecților care îşi relaționează şi intimizează obiectele de cunoscut. De fapt, şi obiectul şi subiectul capătă un caracter formal, pur logic. Obiectul logic este unitatea unui conținut logic şi a formei logice în care a fost prins acest conținut: altfel spus, este o cunoştință rațională, formată cu ajutorul formelor logice ale rațiunii. La rândul său, subiectul constă nu numai în structurile lui logice, ci şi în activitatea de cunoaştere prin exercitarea (şi conştientizarea) acestora, în speță – în activitatea de a judeca, pentru că a cunoaşte înseamnă a judeca.

Aşadar, valoarea, ca obiect al cunoaşterii, trebuie definită în legătură cu activitatea de a judeca. Judecata are o formă logică şi, totodată, un conținut, un sens (înțeles) vehiculat prin forma respectivă. Actul de judecată este, prin excelență, un act logic, dar care este însoțit şi de un act psihologic, subiectiv. Ca act psihologic, judecata are un sens subiectiv, care nu distinge între logic şi psihologic, adică între înțelesul general, identic pentru toți, şi, respectiv, un înțeles variabil, diferit de la subiect la subiect şi care se ataşează sensului logic. Ca act logic, judecata prezintă un sens logic, care este obiectiv, identic pentru toți. În timp ce sensul subiectiv este imanent, căci poartă amprenta conştiinței individuale, mai exact a laturii psihologice a acesteia, sensul obiectiv este transcendent, adică este autonom, independent de sensul psihologic şi, deci, de subiectul real, individual, fiind un sens ideal.

În *considerațiile sale axiologice*, cu care îşi finalizează analiza binomului obiect-subiect şi a judecății, Rickert afirmă că *valoarea este sensul transcendent al judecății.* Potrivit lui, ca sens transcendent,

Universitatea Spiru Haret

valoarea nu este nici obiect real, nici subiect real, nici bun real, nici apreciere reală, ci *este valabilă*, este o *valabilitate supratemporală*, adică un conținut nereal, ideal, ce se impune oricărui subiect şi obiect real, subsumate acestuia. În cuvintele lui Rickert, transcendența valorii echivalează cu faptul că „valoarea este valoare fără orice considerare a unui existent (de care este cerută şi recunoscută)”[1].

Putem aprecia că, astfel definită, valoarea este un sens general-valabil, care este socotit „în sine” şi care orientează orice subiect în cunoaşterea realității din perspectiva respectivului sens. În consecință, judecata, ca afirmare sau negare, este definită de Rickert tocmai ca o *aprobare* sau *dezaprobare* față de o valoare, față de acel conținut judicativ identic pentru toți, căruia îi subordonăm realitățile de cunoscut. *Cunoaşterea adevărată*, adaugă el, presupune o recunoaştere de valori şi o respingere de non-valori, iar *eroarea* – o respingere de valori şi o recunoaştere de non-valori.

Judecata se prezintă ca recunoaştere de valori (sau respingere de non-valori) nu numai în cazul judecății de valoare („Acest gest este frumos sau drept etc.”), ci şi în cel al judecății existențiale, care se referă la o stare de lucruri („Orice corp este întins, atras de pământ etc.”). În enunțurile existențiale valoarea recunoscută este valoarea teoretică, de adevăr. Astfel, propoziția „Orice corp este întins” presupune recunoaşterea adevărului că proprietatea întinderii aparține oricărui corp. Este de observat că judecata existențială la care aderă valoarea teoretică are caracter universal. Trebuie remarcat şi faptul că, întrucât recunoaşte o valoare sau respinge o non-valoare, orice judecată teoretică include şi un moment „practic”(în sens kantian), constituind un bine. De aceea, judecata necesită şi voința de a săvârşi binele.

Potrivit lui Rickert, valoarea teoretică include atât adevărul, ca valoare teoretică pozitivă, cât şi falsul, ca valoare teoretică negativă. În această privință, el afirmă: „Sensul obiectiv legat de o afirmație adevărată este întotdeauna *sens teoretic pozi*tiv şi, deci, *valoare teoretică pozitivă… Conținutul neadevărat, obiectiv al judecății nu poate fi înțeles decât ca o configurație teoretică valorică a valabilității transcendente*”[2].

---

[1] Heinrich Rickert, *Obiectul cunoaşterii. Introducere în filosofia transcendentală.* Traducere de Alexandru Boboc, în *Filosofie contemporană.* Texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N.Roşca, Editura Garamond, Bucureşti, fără an, p. 21.

[2] *Ibidem,* p.20.

Universitatea Spiru Haret

Prin caracterul ei constrictiv față de subiect, valoarea apare ca un imperativ. Impunându-se subiectului, valoarea conferă necesitate judecăților acestuia, adică îl determină să afirme sau să nege în mod necesar, iar nu arbitrar. Valoarea nu se confundă însă cu imperativul, valoarea, ca sens transcendent, este absolut independentă de subiect, pe când imperativul apare în urma raportării valorii la un subiect cunoscător. Mai precis, având în vedere faptul că valorile urmărite de oameni pot fi pozitive sau negative, adevărul aflându-se în opoziție cu falsul, binele cu răul, frumosul cu urâtul etc., Rickert conchide că numai recunoaşterea unei valori pozitive apare ca o *poruncă*, pe când recunoaşterea unei valori negative generează o *interdicție*.

2.2. **Concepte existențiale şi concepte valorice**

Rickert evidențiază *diferența dintre existență şi valoare* şi prin distincția dintre un *concept existențial (constatativ)* şi un *concept valoric (apreciativ)*. Criteriul distincției îl constituie numărul de sensuri pe care le obținem prin negarea fiecăruia din cele două tipuri de concepte. Dat fiind că existența nudă, lipsită de caracter valoric, nu este pozitivă sau negativă, pe când fiecare tip de valoare cuprinde o valoare pozitivă şi una negativă, „negația cuplată cu un concept existențial are un singur înțeles, iar cuplată cu un concept valoric *are două înțelesuri*”[3].

Şi anume, negarea a ceva care există are ca rezultat non-ceva-ul, sau nimicul acelui ceva. În schimb, negarea unei valori (pozitive) poate însemna fie nimicul acelei valori, fie valoarea negativă (*Unwert*) sau nevalabilul (*das Ungültige*).

Rickert arată că împotriva distincției amintite s-a ridicat obiecția că şi unele concepte existențiale ar prezenta o dublă opoziție, cum ar fi cele referitoare la realități contrare: electricitate pozitivă – electricitate negativă, cald – rece, lumină – întuneric etc. Dar, observă el, obiecția nu rezistă, pentru că existentul nu se desparte în existent pozitiv şi negativ din punct de vedere valoric. Electricitatea pozitivă nu e ceva bun, iar electricitatea negativă ceva rău, aşa cum nici caldul nu e pozitiv, iar recele negativ. Altă obiecție privind criteriul departajării celor două feluri de concepte presupune că anumite valori, ca adevărul şi frumosul, nu comportă negația în dublu sens, căci termenii prin care sunt denumite aceste valori nu prezintă negație pe plan lingvistic, ci în

[3] *Ibidem,* p.13.

Universitatea Spiru Haret

loc de *adevăr negativ* sau *non-adevăr* sau *ne-adevăr* se spune *fals*, iar în loc de *frumos negativ* sau *non-frumos* sau *ne-frumos* se spune *urât*. În realitate, consideră Rickert, tocmai împrejurarea că unele valori implică negaţia chiar acolo unde aceasta nu este exprimată pe plan lingvistic denotă faptul că, în cazul lor, negaţia semnifică nu numai nonexistenţa (nimicul) acestor valori, ci şi o valoare negativă. Negaţia adevărului, bunăoară, „redă sau nimicul teoretic, absenţa atât a adevărului, cât şi a falsului (cum, de exemplu, o piatră nu e nici adevărată, nici falsă), sau redă *valoarea teoretică negativă*, adevărul negativ denumit neadevărul sau falsul”[4].

O dificultate reală în utilizarea negaţiei pentru clarificarea statutului termenilor o prezintă termenii care au un dublu înţeles: atât unul existenţial, cât şi unul valoric, cum sunt termenii *uman*, *natural* etc. Dar, dacă precizăm de la început sensul cu care utilizăm termenii, constatăm că, aplicată sensului existenţial, negaţia are un singur înţeles, cel de nimic, iar aplicată sensului valoric, ea semnifică sau nimicul, sau o valoare negativă. Astfel, în opoziţiile valorice *uman-inuman* şi *natural-nenatural*, fiecare din cei doi termeni negativi semnifică sau nimicul (lipsa omului şi, respectiv, a naturii), sau o valoare negaitvă, ceva rău care nu trebuie să fie. De altfel, Rickert observă că, în genere, dacă atribuim oricărei realităţi şi o semnificaţie valorică, atunci, prin negarea a ceva, putem obţine nu numai nimicul, ci şi o valoare negativă. De exemplu, în unele religii sau filosofii ale religiei, însuşi conceptul de existenţă este considerat ca un concept al binelui, iar nimicul – drept un concept al răului; şi, invers, în alte religii şi filosofii, pesimiste, nimicul este echivalat cu binele, iar existenţa este identificată cu răul. În acest caz, toate conceptele devin valorice, dar, dacă se păstrează distincţia dintre existenţial şi valoric, atunci ea poate fi stabilită cu ajutorul negaţiei.

Finalmente, Rickert consideră că însuşi sensul obiectiv al judecăţii este o valoare, căci şi negarea acestuia semnifică sau nimicul teoretic (indiferenţa la sens), sau un sens negativ, un non-sens (*Unsinn*), un contra-sens (*Widersinn*).

[4] *Ibidem,* p. 16.

Universitatea Spiru Haret

2.3. **Explicarea axiologică a istoriei**

Plecând de la filosofia sa a valorii şi a culturii, Rickert şi-a extins perspectiva axiologică şi asupra explicării istoriei.

În filosofia sa a istoriei, Rickert s-a preocupat, ca şi Windelband, de metoda *cercetării istoriei* şi de *semnificaţia vieţii istorice*.

Metodologic, Rickert a preluat de la Windelband distincţia dintre ştiinţele nomotetice şi ştiinţele idiografice şi, ca atare, a considerat că ştiinţele se clasifică în funcţie de metoda lor, care însă depinde de obiectul cercetat sau, mai precis, de aspectul sub care e cercetat obiectul şi, deci, de scopul urmărit. Astfel, în lucrarea sa *Grundprobleme der Philosophie,* Rickert distinge între *natură* (lipsită de psihic) şi *spirit*, între natură (ca fiinţare prin propria creştere, necultivată) şi *cultură* (care cere o îngrijire din partea omului), precum şi între natură (care presupune o repetare în timp, o neschimbare) şi *istorie* (ca schimbare). El arată că există o solidaritate între cultură şi istorie, pentru că „nu există o cultură care să nu ia naştere treptat, cu timpul", astfel că şi omul, creator şi produs al culturii, „este, de asemenea, totdeauna condiţionat istoric"[5].

Totodată, Rickert evidenţiază faptul că şi natura prezintă variaţii, după cum, invers, şi omul păstrează în el ceva ce nu se mai schimbă. Dar metoda cunoaşterii naturii este generalizatoare, pe când cea a cunoaşterii istoriei este individualizatoare. Fizicianul încearcă să descopere „legi" care se impun în toate cazurile şi, „chiar acolo unde nu caută descoperirea de legi ale naturii, naturalistul nu depăşeşte stadiul elaborării unor *noţiuni generale*, care se aplică obiectelor din diferite locuri şi timpuri"[6]. Dimpotrivă, „ştiinţa care vrea să interpreteze sensul istoriei culturale" trebuie să ia în considerare faptul că „este adeseori hotărâtor pentru sens tocmai ceea ce nu se structurează într-un timp la fel ca în altul"[7]. Desigur, şi ceea ce este individual are o cauză a sa, individuală, dar nu o cauză legică, o lege cauzală. În istoria culturii, faptul istoric, ca fapt cultural, trebuie apropriat prin *(re)trăire* şi *înţelegere*.

---

[5] Heinrich Rickert, *Grundprobleme der Philosophie,* Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1934, p. 161, în *Filosofia istoriei,* caiet documentar 6/1977, ASSP.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

Universitatea Spiru Haret

În ce priveşte *obiectul cercetării*, ştiinţa istoriei are ca obiect, în *sens larg*, individul, care este unic, irepetabil şi, de aceea, „dacă e distrus sau dispare, pierdut e pe veci pentru lumea reală”.

În *sens restrâns*, ştiinţa istoriei are ca obiect *individul istoric*, adică *individul raportat la valoare*. Astfel, individul istoric nu este cel ce are un efect sau o influenţă oarecare, ci este cel ce „exercită influenţe esenţiale”, cel ce aduce ceva nou în istorie, iar criteriul *novum*-ului adus de el îl constituie tocmai valoarea.

Axată pe individul istoric, teoria istoriei se ocupă mai ales de fenomenele sufleteşti şi faptele de cultură, care implică o atitudine, o aprobare sau o dezaprobare faţă de o valoare. Aşadar, fenomenul istoric nu este doar raportat la valori, ci, totodată, stă în legătură cu o fiinţă reală, care preţuieşte valorile. Aceste fiinţe sunt numite de Rickert „centre istorice”. Rickert arată că faptele de cultură ca fapte istorice sunt recunoscute şi respectate ca atare de oameni. Totodată, el precizează că istoricul doar raportează faptele la valori, dar nu-şi exprimă el însuşi atitudinile personale, cum ar fi sentimentele, convingerile, idealurile etc.

Rickert consideră că teoria istoriei se poate ocupa şi de fenomenele corporale în măsura în care acestea sunt semnificative,importante, esenţiale şi,deci, întreţesute cu valori istorice. Aşadar, el evidenţiază faptul că istoria existenţei umane se desfăşoară în natură, dar, totodată, într-o lume proprie, în lumea omului.

Ca filosof al istoriei, Rickert este interesat mai ales de faptul dacă dezvoltarea omenirii are un sens general, metafizic. El se întreabă dacă mai poate fi degajat un sens al vieţii umane în genere, un sens care „să fie valabil pentru toţi oamenii”, în condiţiile în care istoria, ca ştiinţă, prezintă, de fiecare dată, modul concret în care oamenii se raportează la valori, le recunosc şi le preţuiesc. El conchide că în cazul formelor culturii nu poate fi vorba de legi, dar există conexiuni individuale, prin care indivizii se inserează în întreguri din ce în ce mai largi, ajungând să formeze o umanitate. Conexiunile fac posibil un sens, fără să-l genereze, pentru că ele nu au caracterul unor principii în înţelesul de legi. Totuşi, consideră Rickert, există principii ale istoriei care să-i confere acesteia un sens, iar *aceste principii constau în valorile fundamentale ale istoriei*. Din punct de vedere formal, prin ceea ce au absolut valabil, indiferent de transformările istorice, ele sunt supratemporale, dar *conţinutul lor este dependent de viaţa istorică*. De aceea, *în măsura în care depinde de istorie, sistemul valorilor are un caracter deschis*.

Universitatea Spiru Haret

Potrivit lui Rickert, filosofia istoriei se ocupă nu numai de sensul metafizic al istoriei, ci şi, pe baza sistemului valorilor universal-valabile, de ansamblul istoriei trecute ca istorie universală, de epocile istorice şi de sensul concret al acestora. Rickert însuşi are în vedere epoca medievală (dogmatică), epoca renascentistă (sceptică) şi pe cea modernă (critică), inaugurată de Kant. În viziunea rickertiană, valorile al căror sistem prezidează lumea reală sunt adevărul, frumosul, binele şi sfântul.

Concepţia lui Rickert despre istorie este importantă prin factura ei axiologică, prin care istoria este distinsă net de natura fizică, iar modalitatea cunoaşterii istoriei – de metoda ştiinţelor naturii. Concepţia rickertiană este însă unilaterală, căci istoria omenirii nu se reduce la istoria culturii spirituale şi, deci, la fapte unice şi irepetabile, ci prezintă şi o dimensiune materială, care cuprinde şi aspecte generale şi repetitive, după cum, invers, în natură există şi multe obiecte individuale şi unice (sistemul solar etc.). În consecinţă, nici distincţia metodologică dintre ştiinţele naturii şi cele ale culturii nu trebuie absolutizată, căci, aşa cum remarca N.Bagdasar, dând ca exemple, pe de o parte, astronomia şi selenografia, iar pe de altă parte, sociologia şi etica, „sunt ştiinţe ale naturii care individualizează şi sunt ştiinţe ale culturii care generalizează”[8].

Concluzia mai generală care se desprinde din axiologia lui Rickert şi din aplicarea ei la explicarea istoriei este aceea că, deşi nu se reduce la existenţă, valoarea nu trebuie totuşi concepută nici ca fiind ruptă de existenţă.

2.4. **Aprecieri**

Concepţia lui Rickert despre valoare a fost definită ca un idealism transcendental. Aşa cum argumenta Petre Andrei, teoria rickertiană este idealistă pentru că nu admite altă realitate obiectivă decât existenţa reprezentată; şi este transcendentală „prin admiterea unei idei transcendente, a unui ideal transcendent, a unui imperativ, către a cărui realizare trebuie să tindă subiectul cunoscător”[9].

Totodată, P.Andrei observa că, la Rickert, obiectul transcendent devine obiect de cunoaştere, obiect imanent, prin sentimentul evidenţei prin care transcendentul este recunoscut ca imperativ. Într-adevăr,

[8] Nicolae Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei,* Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1930, p.109.

[9] Petre Andrei, *Filosofia valorii,* în *Opere sociologice,* vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p.227.

Universitatea Spiru Haret

un alt interpret, Alexandru Boboc, apreciază mai nuanţat că teoria lui Rickert constituie un idealism transcendental în măsura în care susţine prioritatea logică a imperativului, care ne conduce la o realitate transcendentă[10].

Prin definirea valorii ca valabilitate în sine, sau, mai exact, ca sens transcendent, valabil în sine, Rickert are meritul de a depăşi sau, cel puţin, de a încerca să completeze criteriul pur formal al valabilităţii logice. Într-adevăr, o cunoştinţă valabilă este o cunoştinţă aplicabilă universal, atât subiectelor cognitive, cât şi obiectelor de cunoscut. În genere, se consideră că valabilitatea unei cunoştinţe este dată de forma logică, prezentă la orice subiect şi prin care se filtrează orice obiect de cunoscut. Cunoştinţa judicativă,bunăoară, presupunând un subiect logic (S) şi un predicat logic (P), este valabilă dacă respectă structura logică „S este P" şi, deci, dacă este non-contradictorie, adică dacă prezintă un acord logic între noţiunea subiect şi noţiunea predicat, indiferent de faptul dacă aceste noţiuni exprimă ceva real sau doar obiecte fictive, imaginare. Dar judecata are nu numai o formă, ci şi un conţinut şi, de aceea, ea trebuie să fie valabilă, general-aplicabilă, nu numai prin formă, ci şi prin conţinut. La rândul său, pentru a fi valabil, conţinutul trebuie să fie veridic. Potrivit lui Rickert, un conţinut judicativ este adevărat dacă judecata este o recunoaştere a unui sens logic considerat în sine, ca valoare transcendentă. Rezultă că valoarea, ca sens valabil în sine al judecăţii sau ca sens obiectiv în sine al ei (obiectiv în măsura în care depăşeşte subiectivităţile individuale), este criteriul valabilităţii de sens a judecăţii sau al obiectivităţii ei de sens. În fond, valoarea este concepută, aşa cum am apreciat deja, ca sens general-valabil, identic pentru toţi, dar care, trebuie adăugat, întrucât este înţeles ca absolut autonom, ca rupt atât de subiectul real, cât şi de obiectul real (dat în conştiinţă), trece din ipostaza sa logică, de obiect logic, într-o ipostază alogică, de obiect alogic, postulat însă ca supoziţie logică a cunoaşterii şi existenţei reale.

Prin concepţia sa despre valoare ca sens transcendent, ca valabilitate de sens în sine sau ca obiectivitate de sens în sine, Rickert are şi meritul de a fi distins între valoare şi aprecieri şi între valoare şi bunuri, considerând astfel că valorile nu fac parte din domeniul subiectelor şi obiectelor reale, ci constituie un imperiu autonom.

[10] Alexandru Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, II, 6, b.

Universitatea Spiru Haret

Prin distincţiile amintite, care constituie însuşi fundamentul filosofiei valorii, Rickert este, alături de Windelband, unul din întemeietorii axiologiei ca disciplină filosofică autonomă.

Axiologia rickertiană comportă, însă, şi unele obiecţii. În literatura noastră de specialitate, primii care s-au raportat, aproximativ în acelaşi timp, la contribuţiile axiologice ale şcolii din Baden, formulând şi importante rezerve, au fost A.D. Xenopol şi Petre Andrei. Reproşurile lui A.D.Xenopol trebuie, însă, privite cu rezervă, pentru că acesta i-a apreciat pe neokantienii de la Baden ca psihologişti, ceea ce, la rigoare, nu se poate susţine. În schimb, Petre Andrei, care i-a înţeles în mod adecvat, a evidenţiat, îndreptăţit, anumite limite ale concepţiei lui Rickert, ca, de altfel, şi ale celei afirmate de Windelband.

În primul rând, însăşi definirea rickertiană a valorii ca sens transcendent, în pofida încercării salutare de a găsi un criteriu extralogic al adevărului, ca şi a celorlalte merite amintite, este, totuşi, unilaterală şi, la rigoare, speculativă în sensul negativ al cuvântului. Este *unilaterală*, pentru că are în vedere valoarea teoretică, iar nu valoarea în genere. Este *speculativă*, pentru că „rupe" valoarea atât de faptele empirice, cât şi de subiectul real, empiric sau constructiv. În fond, sensul general-valabil cuprins de judecată este, la rândul său, un rezultat al activităţii creatoare a subiectului logic şi, numai odată creat, el funcţionează ca şi cum ar fiinţa în sine. Delimitându-se de definiţia rickertiană, Petre Andrei va afirma că „Rickert face din valoare ceva ce depăşeşte experienţa, dar care ne constrânge să-l recunoaştem – pe când pentru noi valoarea nu e *transcendentă*, ci *transcendentală*"[11].

Petre Andrei va identifica valoarea cu forma logică, iar uneori o va concepe el însuşi şi ca sens logic, ca sens general-valabil, dar nu în sine, căci, potrivit lui, adevărul acestui sens presupune adecvarea, pe de o parte, la forma logică, iar pe de altă parte, la faptele de experienţă.

În al doilea rând, ca urmare a definirii valorii ca sens transcendent, Rickert va încerca, aşa cum remarcă Petre Andrei, să înlăture dualismul dintre realitate şi valoare prin „ reducerea realităţii la valoare"[12], mai exact prin faptul că gândeşte întreaga realitate ca reducându-se la realitatea cunoscută, iar aceasta – la valoarea considerată ca normă transcendentă, după care construim realitatea obiectivă (ca existenţă reprezentată, gândită).

[11] Petre Andrei, *Filosofia valorii,* în *Op. cit.,* p. 231.
[12] *Ibidem*, p. 214.

Universitatea Spiru Haret

Or, într-o altă interpretare, admițând şi el existența unui factor transcendent, irațional, Petre Andrei consideră că acesta este independent de cunoaştere şi, deci, de valoarea care intră în sfera cunoaşterii şi o orientează. El va susține că despre irațional nu putem spune nimic, acesta neputând fi dat, cum gândea Rickert, printr-un sentiment al valorii.

În al treilea rând, Rickert, ca şi Windelband, concepe primatul valorii în cunoaştere ca primat al valorii practice, morale, căci el susține că valoarea apare ca imperativ care conferă necesitate judecății şi că sentimentul acestei necesități este o expresie a conştiinței morale. Dar considerarea conştiinței logice ca formă specială a conştiinței morale înseamnă o diminuare a autonomiei teoreticului, dacă nu chiar o subordonare a acestuia față de etic. Împotriva amintitei subordonări, Petre Andrei argumenta că *valoarea teoretică* se bazează pe *inteligență* şi are ca formă (esență) a sa *adevărul*, pe când *valoarea practică* presupune *voința*, iar forma sa este *bunul*. De altfel, pe fondul afirmării primatului practic, Rickert va ajunge, finalmente, după primul război mondial, la concluzia că singurul fundament pe care se poate realiza unificarea culturii este un temei practic, ateoretic, şi anume religia.

Totuşi, trebuie subliniat faptul că, în măsura în care a pus accentul pe elementul logic, Rickert a reînviat spiritul critic, kantian.

Universitatea Spiru Haret

3. **ORIENTAREA FENOMENOLOGICĂ: MAX SCHELER**

Max Scheler (1874-1928), gânditor de orientare fenomenologică, s-a impus în axiologie prin lucrarea *Der Formalismus in der Ethik und die materialle Wertethik* (Formalismul în etică şi etica materială a valorilor), apărută în 1916. Debutul lui fenomenologic a fost influienţat de Edm. Husserl, care, la începutul secolului al XX-lea, iniţiase în Germania filosofia fenomenologică. Dar, spre deosebire de Husserl, care în lucrarea sa *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice), din 1901-1902, conturase fenomenologia ca o nouă logică şi o nouă teorie a cunoaşterii, Max Scheler reorientează fenomenologia spre un nou domeniu, cel practic. În *Der Formalismus*…, el se ocupă de etică şi de filosofia valorii. De problema valorilor se ocupă şi în *Vom Umsturz der Werte* (Răsturnarea valorii), 1919, care dezvoltă o culegere de studii şi articole din 1915. Fără a-i enumera complet lucrările şi preocupările teoretice de o mare diversitate, reţinem doar celelalte mari domenii filosofice pe care le-a abordat şi unele din titlurile ilustrative şi reprezentative: filosofia culturii în *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Formele cunoaşterii şi cultura), 1925; filosofia religiei în *Von Ewigen im Menschen* (Despre eternul din om), 1921; sociologia cunoaşterii în *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Formele cunoaşterii şi societatea), 1926; antropologia – elaborată parţial în *Der Formalismus*…şi *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (Despre fenomenologia şi teoria sentimentului simpatiei), 1913 – lucrare reluată şi adăugită sub titlul *Wesen und Formen der Sympathie* (Esenţa şi formele simpatiei), 1923, eseul *Mensch und Geschichte* (Omul şi istoria), 1926 şi, exhaustiv, în principala sa lucrare antropologică *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Poziţia omului în cosmos), 1928.

Universitatea Spiru Haret

3.1. **Natura valorii**

În lucrarea *Der Formalismus*…, Scheler interpretează valorile în opoziție cu teoria kantiană a interacțiunii subiect-obiect şi, în genere, cu neokantianismul şcolii de la Baden. El polemizează cu formalismul raționalist kantian şi, implicit, cu definirea badeză a valorii pe baze raționaliste. Concepția sa axiologică este întemeiată pe premise teoretice fenomenologice.

Spre deosebire de Husserl, Scheler evidențiează faptul că intenționalitatea aparține nu numai subiectului logic, ci şi celui emoțional. Totodată, el analizează intenționalitatea emoțională pe baze practice, „prin aplicare la ceea ce este emoțional în viața noastră etică, socială şi religioasă”[1].

După cum arată Scheler, concepția sa îşi are sursele în scrierile Fericitului Augustin şi ale lui Blaise Pascal, în marea idee despre „ordinea inimii”, „logica inimii”, „rațiunea inimii”[2]. În istorie, Spinoza, Descartes, Leibniz, pe de o parte, Kant, pe de altă parte, au privit în mod eronat viața emoțională.Dacă, la primii, ea este un mod de sesizare şi gândire „obscur”, „confuz”[3], reductibil şi clarificabil prin judecată, la Kant viața emoțională este ceva ireductibil, dar orb. Potrivit lui, „prin sensibilitate noi nu numai că cunoaştem confuz natura lucrurilor în sine, ci nu o cunoaştem deloc”, şi că „de îndată ce facem abstracție de constituția noastră subiectivă, obiectul reprezentat, cu însuşirile ce i le-a atribuit intuiția sensibilă, nu se găseşte nicăieri, nici nu poate fi găsit, pentru că tocmai această constituție subiectivă determină forma acestui obiect ca fenomen”. Spre deosebire de raționaliştii amintiți, Scheler s-a raliat ideii lui Pascal, începând „prin a distinge de simplele stări afective această «percepție afectivă a ceva» care este o vizare intenționalã”[4]. Într-adevăr, „spre deosebire de alte trăiri care nu sunt corelate unui obiect, trăirile «intenționale» merg spre un obiect”[5]. Distingând în viața emoțională între confuz şi orientat, între stare şi act, Scheler precizează că actele emoționale intenționale nu se reduc la gândirea intenționalã: „Ceea ce este

[1] Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928, p. 8.

[2] *Idem*, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, 1957, p. 274-275.

[3] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure,* Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 83.

[4] Max Scheler, *Le formalisme en éthique* …, ed. cit., p. 267.

[5] C.I. Gulian, *Introducere în etica nouă,* Editura de stat, Bucureşti, 1946, p. 184.

Universitatea Spiru Haret

emoțional în spirit … are constituanți originari apriorici, ce nu sunt împrumutați de la «gândire»[6].

Punerea în evidență a intenționalității emoționale este cu atât mai fructuoasă, cu cât Scheler nu rămâne la analiza acesteia, ci precizează şi tipul specific de obiecte care îi este dat. Şi anume, deosebite de orice percepție şi orice gândire, actele emoționale „constituie singurul acces posibil în lumea valorilor”[7]. Corelate emoționalității, valorile vor fi înțelese, la rândul lor, ca obiecte alogice. Într-adevăr, întrucât angajează întreaga ființă umană, valorile nu se reduc la pure semnificații intelectuale, cum considerau neokantienii, ci cuprind şi un sens afectiv.

Adâncind analiza emoționalității, Scheler distinge ca acte corelate valorilor percepția afectivă, actele de preferință şi dezgust şi pe cele de iubire şi ură. Totodată, el indică şi relațiile dintre percepție şi preferință şi dintre acestea şi iubire. El precizează că dispozițiile afective către valoare sunt apriorice nu față de valorile cărora le sunt corelate, ci în raport cu organizarea psiho-fizică şi simplele stări afective.

Teza lui Scheler despre aprioritatea actelor emoționale intenționale surprinde faptul real că permanența valorii implică şi un sentiment constant al valorii, bine distinct şi relativ autonom față de altele. Ea neglijează însă faptul că diversele acte afective intenționale nu sunt rupte de cele neorientate, ci coexistă cu ele şi se influențează reciproc. Aşa cum s-a observat, „simțul valorii există aprioric, însă el nu există ca trăire izolată, care dispare atunci când apar alte trăiri şi atitudini emoționale”[8]. De adăugat că, dat fiind caracterul unitar al conştiinței, intenționalitatea emoțională nu poate fi ruptă nici de gândire şi că, dimpotrivă, ele colaborează.

Prin conceptul de *a priori material* Scheler exprimă, în primul rând, faptul că, în cunoaşterea aprioricâ, subiectul afectiv intențional descoperă însuşi obiectul de cunoscut, însăşi „structura obiectivă reală”, iar nu simplele principii ale gândirii obiectului, adică doar forma subiectivă de a cunoaşte. În înțelesul amintit, conceptul său de *a priori material* se opune conceptului kantian de *a priori formal*, conform căruia apriorice ar fi doar formele subiectului, în timp ce obiectul n-ar apărea în natura sa ca atare în subiect, n-ar fi apropriat într-un mod imediat, ci ar fi creat de subiect prin formele sale *a priori*.

[6] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*., ed. cit., p. 86.
[7] *Ibidem*, p. 90.
[8] C.I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, ed. cit., p. 186.

Universitatea Spiru Haret

Scheler afirmă expres că aprioricul nu mai ține de forma subiectivă, de activitatea creatoare a subiectului, ci „aparține totalmente datului, sferei realității de fapt”[9].

În al doilea rând, prin conceptul de *a priori material*, Scheler înțelege şi faptul că *datum-ul* aprioric este emoțional, iar nu logic. Şi acest înțeles este opus concepției kantiene asupra obiectului de cunoscut. Şi anume, la Kant, datul sensibil e instabil, iar condiția fixării lui ca obiect constant ține de gândire, de activitatea „informantă” a actelor de judecată, din care Kant derivă „categoriile” intelectului. De aceea, obiectul însuşi, ca obiect constant format prin gândire, poartă amprenta condiției sale şi nu poate fi decât de tip logic. Dimpotrivă, la Scheler, valoarea este descoperită de conştiință în mod intuitiv-emoțional ca obiect constant de natură afectivă, alogică, iar nu logică. Aşadar, în optica sa, valoarea este un dat *a priori material* atât în determinația sa de ceitate ireductibilă la actele de cunoaştere, cât şi prin natura ei afectivă, aflată în opoziție cu esențele logice.

Desemnând valoarea ca dat *a priori material*, Scheler nu înțelege prin „material” materialitate. După cum am văzut, în determinația ei de *a priori material*, valoarea se oferă subiectului ca o „materie”, şi anume ca dat obiectiv şi, totodată, alogic. Acest specific al valorii este numit de Scheler şi „calitate”[10]. Prin calitatea sau materia ei, valoarea poate avea ca suport acte umane sau lucruri materiale. Dar, aşa cum afirmă Scheler, calitatea valorilor apare în subiect (poate fi cunoscută) „independent de singularitatea conținutului suporturilor lor, independent de existența reală sau de existența ideală, sau de non-existența (reală sau ideală) a acestor suporturi înseşi”[11]. Valoarea care apare ca independentă de „singularitatea suporturilor” este ea însăşi înțeleasă ca independentă de acestea, deşi trimite la ele.

Scheler susține că, în timp ce suporturile valorii pot să nu fie date, actele emoționale îi sunt întotdeauna corelate *a priori*[12], chiar dacă, potrivit lui, valorile nu depind de ele[13]. Având în vedere corelativitatea dintre valori şi acte, el afirmă: „Nu putem presupune nici o existență obiectivă a valorilor… atât timp cât nu găsim nici o modalitate de act sau de funcție ce să aparțină experienței trăite a acestui tip de valoare”[14]. Conform procedeului său fenomenologic, valoarea e „văzută” intențional-

[9] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*…, ed. cit., p. 72.
[10] *Ibidem*, p. 12, 14 ş.a.
[11] *Ibidem*, p. 259.
[12] *Ibidem*, p. 94, 118.
[13] *Ibidem*, p. 275 ş.a.
[14] *Ibidem,* p. 118.

Universitatea Spiru Haret

intuitiv. Astfel, el precizează că, dacă „încercăm să observăm… constituanții dați, apare întotdeauna că trebuie să îi avem deja intuitiv sesizați”[15]. Mai precis, susține că actele de vizare a valorilor sunt însoțite şi de o efectuare intuitiv-afectivă a lor. Percepția afectivă este şi vizare şi intuiție. În acest sens, Scheler precizează că experiența fenomenologică are loc numai atunci când „nimic nu e vizat ca să nu fie dat şi nimic nu e dat în afară de ceea ce e vizat”[16]. El adaugă că, întrucât în experiență ni se oferă valoarea însăşi, „distincția între «lucru în sine» şi fenomen (*Erscheinung*) cade”[17].

Aşadar, spre deosebire de apriorismul kantian centrat pe formele *a priori* ale unui subiect eminamente logic, apriorismul schelerian afirmă un primat intuitiv-emoțional ce-şi subordonează actele de gândire sau alte acte subiective legate de valori, dar nu şi valorile.

Analizând accepția schelerianã dată valorii, Petre Andrei observa că Scheler admite nu o simplă dispoziție către valoare, ci o dispoziție calitativă, adică una care asigură şi diferențele calitative dintre diferitele tipuri de valori. La rândul său, Petre Andrei a recunoscut şi el o dispoziție apriorică de alcătuire a valorii, dar a susținut că felul în care aceasta se întruchipează şi obiectivează depinde de experiență. El preciza textual: „În deosebire de Scheler, noi afirmăm o predispoziție pentru alcătuirea valorilor, dar calitatea, felul specific, însuşirile valorilor depind de factorul obiectiv care actualizează, realizează această dispoziție”[18].

Putem aprecia că valoarea definită de Scheler ca dat *a priori material,* ireductibil la actele de cunoaştere, dar corelat principial unei intenționalități afective, nu este altceva decât un sens emoțional considerat în sine.

Şi neokantienii Şcolii badeze, Windelband şi Rickert, concepuseră valoarea ca sens în sine, dar ca sens logic, care asigură valabilitatea judecății. Ce-i drept, nici ei nu consideraseră că valoarea s-ar reduce complet la aspectul pur logic, pentru că, finalmente, afirmaseră un primat al punctului de vedere „practic” (etic) asupra judecății, dar, oricum, era vorba de un primat etic-inteligibil, iar valoarea rămânea înțeleasă, în primul rând, ca un dat inteligibil.

---

[15] *Ibidem*, p. 72.
[16] *Ibidem,* p. 74.
[17] *Ibidem*, p. 95.
[18] Petre Andrei*, Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p. 177.

Universitatea Spiru Haret

Problema pusă de Scheler este aceea a nereducerii valorii la un obiect logic, în speță la valorile teoretice sau etico-teoretice. Într-adevăr, deşi în sfera teoreticului adevărul este prezent şi în celelalte valori, totuşi natura valorii în genere este mai curând afectivă decât logică, pentru că, la valori, inclusiv la adevăr ca valoare, oamenii se raportează în primul rând afectiv, prin sentiment, iar nu intelectual, prin idei. De aceea, prin perspectiva sa emoționalistă, Scheler surprinde mai adecvat natura valorii decât reuşise Şcoala badeză prin viziunea sa etico-teoretică.

3.2. **Distincția valoare – bun şi problema realizării valorilor**

Postulând o ființare a valorilor în sine, Scheler le distinge de bunurile în care se exprimă, astfel că primele sunt ireductibile la cele din urmă. Mai întâi, bunurile, ca utilități, sunt esențial şanjabile, pe când „calitățile axiologice nu suferă aceleaşi alterații ca lucrurile (res)”[19]. Apoi, remarcă Scheler, bunurile de acelaşi tip şi care îndeplinesc aceeaşi funcționalitate sunt, prin fondul lor comun, detaşabile inductiv, în timp ce valoarea este mai mult decât simplă funcționalitate abstrasă în chip inductiv. În fine, Scheler observă că valoarea, din moment ce e dată, constituită, se poate actualiza, poate fi sesizată şi independent de forma concretă sub care se manifestă. De exemplu, un om ni se prezintă ca penibil, antipatic, plăcut, fără să ştim de ce. Întrucât sunt distincte de bunurile cotidiene, Scheler conchide că valorile sunt entități ideale.

Deşi susține că valorile sunt entități în sine, ideale, totuşi Scheler nu face abstracție de legătura care există între valori şi bunuri. Pe de o parte, el susține că, prin chiar natura lor, valorile implică anumite bunuri ca suporturi corespunzătoare acestei naturi. Pe de altă parte, el consideră că, aşa cum valorile se pot manifesta numai „prin intermediul lumii bunurilor”[20], tot aşa bunurile posedă „dispoziția de a fi suporturi de valoare”[21]. În această privință, el ține să precizeze că „bunurile singure fac valorile efective…; dar calitățile ce aparțin valorilor nu sunt decât *obiecta idéaux*”[22], astfel că, prin natura lor, valorile rămân ireductibile.

[19] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*…, ed. cit., p. 43.
[20] *Ibidem*, p. 40.
[21] *Ibidem*, p. 41.
[22] *Ibidem*, p. 45.

Universitatea Spiru Haret

Distincția între valori şi bunuri este completată de Scheler cu analiza realizării valorilor, a modului în care acestea ajung să se concretizeze în bunuri.

Scheler distinge între *scopul* prin care este reprezentat un bun ce urmează a fi înfăptuit şi *actul de preferință* prin care este aleasă o valoare de realizat. El precizează că *bunul* poate fi reprezentat sub forma unui scop, a unei imagini date *in mente* înainte de a fi realizată. Scopul este chiar acest conținut „imaginativ… destinat a fi realizat, ceea ce nu exclude ca el să poată fi deja real”[23]. Totodată, Scheler consideră că, spre deosebire de bunuri, *valorile* sunt calități absolute şi „non-imaginabile”. Ele se cunosc în alt mod, şi anume, după cum ştim, sunt vizate şi receptate prin percepția afectivă. Dar, adaugă Scheler, în vederea realizării, ele trebuie nu doar percepute afectiv, ci şi comparate şi selectate în funcție de importanța lor. Potrivit lui, compararea valorilor, ce depăşeşte percepția afectivă, ține tot de un act emoțional, prezent în percepția afectivă: „Pentru a şti că o valoare este superioară alteia, trebuie să recurgem la un act special de cunoaştere axiologică: preferința”[24]. Prin preferință s-ar actualiza acele valori care, prin însăşi natura lor, ar fi superioare față de altele. Mai departe, Scheler susține că valorile actualizate (cunoscute) se însoțesc cu aspirațiile de valoare date în tendințe irațională spre valoare. Atât tendințele irațională, cât şi aspirațiile generate de ele sunt imaginabile şi, ca atare, pot fi prezente şi în absența valorilor. Atunci când valorile intuite şi aspirațiile coincid, se poate zice că ultimele conțin în sine valorile absolute.

Desigur, ca valorile să se realizeze, să se concretizeze în bunuri, trebuie ca scopul prin care se urmăreşte un bun să se conjuge cu aspirația axiologică. Într-adevăr, Scheler consideră că scopul, în accepția de dat imaginabil, devine realizabil prin voință şi, deci, scop al voinței (*Willenszweck*) atunci când este umplut de aspirațiile irațională. Finalmente, valorile sunt cele pe care se întemeiază şi scopul voinței şi aspirațiile: „Scopul voinței se naşte dintr-un act de alegere, ce se sprijină el însuşi pe aspirațiile axiologice ale tendințelor prezente şi care se fundează pe un act preferențial vizând aceste materii înseşi”[25]. Aşadar, realizarea axiologică nu se confundă cu orice scop relativ, ci are un caracter de constanță.

[23] *Ibidem*, p. 54.
[24] *Ibidem*, p. 108.
[25] *Ibidem*, p. 64.

Universitatea Spiru Haret

Prin ideile amintite, Scheler a reuşit să arate că, în realizarea valorilor, subiectul uman nu se manifestă pur logic, ci se angajează în integralitatea sa, inclusiv sub aspectele sale emoţionale, iraţionale. De fapt, există o corespondenţă între conceperea valorilor ca naturi alogice şi înţelegerea activităţii de realizare a lor ca proces complex şi profund afectiv.

În viziunea lui Scheler există însă nu doar o deosebire, ci şi o opoziţie între cunoaşterea valorilor şi realizarea lor. În etica sa, această opoziţie se manifestă între *Erkentnis* şi *Sittliche Verhalten*. Şi Hegel operase în etica sa o distincţie similară între *Moralität* şi *Sittlichkeit,* adică între acţiunea etică în cunoaştere de cauză şi relaţiile etice neconştientizate, practice. Într-o altă viziune, el considerase că *Moralität* se întemeiază pe *Sittlichkeit.*

În axiologia scheleriană, opoziţia dintre cunoaşterea şi realizarea valorilor denotă insuficienţa definirii valorii ca entitate în sine. Astfel, ruptă de orice obiect şi subiect real şi, prin urmare, de scop, valoarea nu conţine în sine nici un imbold spre realizare. Ce-i drept, potrivit lui Scheler, valorile în sine implică bunurile şi trimit la imperativul înfăptuirii lor. Dar, nefiind efective, ele nu implică bunurile în mod efectiv, iar imperativul la care trimit nu este decât un „*devoir être idéel*". Un asemenea imperativ este, cum observa Ralea despre imperativul kantian, o „obligaţie… total gratuită, de natură aproape estetică"[26]. Aşadar, prin conceptul său de valoare, Scheler nu poate să explice realizările axiologice efective. În concepţia sa, valoarea se caracterizează prin chietudine şi imobilism. Datorită caracterizării valorii prin atribuitele amintite, el concepe voinţa ca lipsită de autonomie şi intenţionalitate. O voinţă intenţională ar fi presupus o valoare însufleţită, vie. Ideea lipsei autonomiei voliţionale l-a influenţat în special în înţelegerea valorilor etice. Scheler a respins ideea preţioasă a lui Kant privind fundamentarea valorilor etice pe principiul acţionării, pe voinţă.

Sintetizând, reţinem că Scheler nu şi-a pus problema existenţei unui izomorfism între cunoaşterea valorilor şi acţiunea practică de înfăptuire a lor, dar are meritul de a fi considerat că valorile sunt cognoscibile, de a fi relevat specificul sesizării acestora şi de a fi subliniat rolul elementelor emoţionale în realizarea lor.

[26] Mihai Ralea, *Studii din trecut*, vol. II, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1957, p. 248.

Universitatea Spiru Haret

3.3. **Tipurile de valori şi ierarhizarea acestora**

Înțelegând valorile mai adecvat, ca naturi emoționale, Scheler a reuşit să cuprindă mai amplu şi diversitatea acestora. Speciile de valori considerate de el sunt următoarele:

1) valorile hedonice;
2) valorile vieții;
3) valorile etice, estetice, teoretice;
4) valorile religioase.

Este de remarcat, de la început, faptul că, deosebindu-se de neokantieni, Scheler n-a mai redus sfera valorilor la cele logice, etice, estetice, ci a extins-o şi la alte valori emoționale, la cele hedonice şi cele vitale.

Scheler nu a tratat mai amplu decât valorile etice. Se poate însă observa direcția în care el defineşte şi celelalte grupe de valori. Şi anume, ca şi în neokantianism, el caracterizează tipurile de valori ca ireductibile unele la altele, dar le argumentează specificitatea în altă manieră.

Neokantienii au încercat să derive specificul diferitelor tipuri de valori din valoarea în genere, considerată , de fiecare dată, în altă ipostază. Potrivit lor, valoarea în genere se particularizează în speciile sale după cum urmează: 1) *valoarea teoretică* este valoarea în funcția ei de semnificare; 2) *valoarea etică* este valoarea în funcția ei de criteriu de apreciere a unei acțiuni; 3) *valoarea estetică* este valoarea în funcția ei de criteriu pentru creația culturală.

Scheler oscilează între explicarea specificului valorilor prin „în sine"-le lor şi explicarea prin apel la concret. El consideră că, aşa cum valorii în genere îi corespunde un domeniu obiectual precizat, tot aşa, prin „esența" sa proprie, prin „necesitatea" sa, fiecare specie de valoare trimite la anumite suporturi specifice. De exemplu: *valorile eudemonice* „aparțin prin esență lucrurilor sau evenimentelor"; prin esența lor, *valorile vieții* au caracteristic faptul ca suporturile lor să fie „ființe vii"; *valorile etice* „nu pot fi niciodată date ca obiecte" şi sunt „realmente date, niciodată pure obiecte imaginare"; *valorile estetice* sunt „valori de obiecte… ce nu-s prezente decât cu titlul de aparență… plecând de la imaginabilitatea lor intuitivă (spre deosebire de un pur „gândit")[27].

Deşi ia în considerare şi aspectele concrete prin care se diferențiază valorile, cum ar fi suporturile acestora, Scheler pleacă totuşi de la ideea că valorile ființează în sine şi încearcă să argumenteze că

[27] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*…, ed. cit., p. 107.

Universitatea Spiru Haret

esențele acestora nu contrazic manifestările lor reale. Dar, fără considerarea drumului invers, de la realitate la valoare, valorile în sine apar ca de-realizate, ca insuficient de adecvate la real. *În primul rând*, nu se mai consideră că natura valorii în sine, deşi ireductibilă la logic, conține şi o semnificație de tip intelectual, dată de înscrierea legică a valorii între fenomenele lumii reale. *În al doilea rând*, din cauză că speciile de valori nu sunt privite şi din punct de vedere genetic, însăşi ideea prețioasă a ireductibilității valorilor se diminuează. Or, considerăm că, numai abordând valorile şi din punct de vedere genetic, se pot explica în modul cel mai convingător trăsăturile lor specifice, imprimate de felul concret, particular, în care s-a constituit fiecare. Desigur, odată ivite, cu însuşirile lor specifice, valorile se vor fixa şi vor funcționa ca datum-uri apriorice, relativ independente de experiență.

Concepția lui Scheler despre ierarhizarea valorilor va fi o consecință a preferinței sale de a cantona analiza acestora la nivelul în sine-lui lor.

Între valori există, aşa cum arată Scheler, diferențe axiologice, fie că e vorba de cuplarea opozitivă a acestora în „pozitive" şi „negative", fie, în cazul valorilor de aceeaşi specie, de grad de realizare. Prin tentativa sa de a trece de la planul formal al valorilor la cel de conținut, ca şi prin pendularea sa între sfera „în sine"-lui şi zona realului, Scheler este, din nou, mai favorizat decât neokantienii să susțină diferențierile axiologice. Dar el va considera, fără o suficientă întemeiere, că înseşi modalitățile axiologice se ierarhizează în inferioare şi superioare.

Potrivit lui Scheler, relațiile de ierarhizare „cele mai importante şi mai fundamentale"[28] au loc în funcție de calitatea valorii, fiind *a priori materiale*. Ele alcătuiesc, în ordine ascendentă, următorul sistem:

1) valorile hedonice;
2) valorile vieții;
3) valorile teoretice, etice, estetice;
4) valorile religioase.

Scheler consideră că valorile se rânduiesc în inferioare sau superioare şi după suporturile lor, sau după anumite caractere prin care valorile se exprimă în viața cotidiană.

În funcție de suporturile lor, valorile sunt grupate diadic sau triadic, după cum urmează:

[28] *Ibidem*, p. 125.

Universitatea Spiru Haret

1) ale persoanei – ale lucrului;
2) proprii – străine (ale celuilalt);
3) ale individului – ale colectivului;
4) prin sine – consecutive (ale mijloacelor, simbolurilor ş.a.);
5) ale actului (cognitiv) – ale funcției (auzului, văzului) – ale reacției (de răspuns);
6) ale stării de spirit (intenției) – ale conduitei – ale succesului;
7) ale vizării intenționale – ale stării (afective);
8) ale fundamentului – ale formei – ale relației, al căror purtător este societatea.

Valorile sunt clasificate şi în funcție de următoarele caractere cotidiene:

1) durabilitate;
2) divizibilitate;
3) raport de „fundamentare";
4) profunzimea satisfacției;
5) gradul de relativitate.

Sistematizările funcție de suport sau de experiența cotidiană nu oferă, arată Scheler, criteriul esențial de ierarhizare. Ele nu privesc valorile după modalitatea lor ireductibilă, ci se aplică independent de modalitățile cărora le aparțin valorile.

În ce priveşte clasificările după suport, deci după un criteriu mai mult extrinsec, unele grupe de valori nu reprezintă şi o ierarhizare. De exemplu, în grupa care cuprinde valorile proprii – ale celuilalt şi grupa de valori individuale – colective fiecare din cele două feluri de valori se situează la acelaşi nivel axiologic. Cele mai multe grupe presupun însă şi o ierarhizare. De exemplu, valorile persoanei sunt superioare celor ale lucrului; valorile de sine – celor consecutive; valorile actului – celor ale funcției şi ambele – valorilor de răspuns; valorile intenției – celor ale conduitei şi celor ale succesului; valorile vizării intenționale – celor ale stării afective. Scheler susține că există ierarhii nu numai între valorile din interiorul aceleiaşi grupe, ci şi între valorile din grupe diferite.

Criteriile referitoare la caracterele valorilor, cum ar fi durabilitatea, divizibilitatea sau raportul de întemeiere, sunt mai intim legate de natura valorii şi, ca atare, conduc la criteriul fundamental, *a priori material*, al calității valorilor.

Scheler susține că ierarhizarea apriorică a valorilor conform calității lor are loc independent de existența lor efectivă. Considerând valorile ca entități în sine, *a priori materiale*, el susține că între

Universitatea Spiru Haret

naturile acestora există anumite relații de „întemeiere". Astfel, valorile hedonice se subordonează valorilor vieții, acestea – valorilor spirituale şi toate – celor religioase sau etico-religioase. Valorile supreme, etico-religioase, capătă rol de entități prin care apar toate valorile.

În ce ne priveşte, considerăm că nu trebuie contestată existența anumitor dependențe apriorice între natura diferitelor valori. Bunăoară, dacă plecăm de la premisa că omul se distinge de celelalte viețuitoare prin spirit, atunci vom admite implicit că el prezintă nu numai o dispoziție apriorică pentru valorile spirituale, ci şi preferința apriorică de a le situa mai presus de valorile vitale şi cele hedonice. La fel, putem admite şi o superioritate a valorilor vieții față de cele ale plăcerii şi chiar, într-o anumită privință, referitoare la profunzimea lor, o supraordonare a valorilor religioase în raport cu toate celelalte.

Modul real în care oamenii se raportează la valori nu coincide însă întotdeauna cu posibila ierarhizare apriorică a acestora. De fapt, Scheler însuşi constată şi încearcă să explice faptul că sistemul real al valorilor nu se confundă cu cel ideal. De altfel, opinăm că el a fost determinat să configureze un sistem atemporal al valorilor nu atât de „preferințele" sale apriorice, cât de situația de criză a culturii şi valorilor din timpul său şi de necesitatea de a-i găsi o soluție. Într-adevăr, Scheler a sesizat procesul de răsturnare a valorilor de la începutul secolului al XX-lea, din perioada antebelică şi, mai ales, din anii războiului. Aşa cum remarca el, etosul individual „răstoarnă… deci ordinea divină a lumii"[29]. Individul subiectivizase valorile şi le subordonase intereselor lui egoiste, iar egoismul din relațiile interindividuale se extinsese şi în raporturile dintre state şi națiuni. În consecință, omul modern a început să sufere din punct de vedere etic şi spiritual. Aşadar, ceea ce observă Scheler este fenomenul înstrăinării, al unilateralizării omului în condițiile sale de viață şi muncă. El nu întrevede posibilitatea umanizării vieții omului altfel decât prin resurecția valorilor etice şi, mai presus de toate, a celor etico-religioase. Promovarea doar a valorilor economice, nota el, produce dezbinare. Dimpotrivă, valorile etice şi cele religioase permit ca indivizii să conlucreze. Finalmente, Scheler acordă valorilor religioase soluția salvatoare, salvarea divină, prezidată de „persoana persoanelor", adică de Dumnezeu.

[29] Max Scheler, *Ordo amoris,* 1916-1917, p. 239. Citat după M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, P.U.F., Paris, 1959, p. 111.

Universitatea Spiru Haret

Deşi a plecat de la probleme reale, ca procesul răsturnării valorilor în societatea modernă, necesitatea unei noi table de valori şi specificul relaţiilor din sistemul axiologic, ideea unei ierarhizări axiologice atemporale sub domnia valorilor religioase nu constituie o soluţionare completă a problemelor ridicate. În acest sens, Alexandru Boboc preciza: „De fapt, ideea de ierarhie a valorilor are sens nu între sferele valorice obiective – cum presupunea Scheler, instituind o subordonare faţă de valorile sacrului -, ci din punctul de vedere al funcţionalităţii lor, al raporturilor valorilor cu lumea socială, cea care impune un primat al preferinţei, o valoare dominantă”[30]. Într-adevăr, ideea unei ierarhizări exclusiv apriorice duce la consecinţe inacceptabile. Plasând în fruntea sistemului axiologic o valoare supremă, valoarea religioasă, Scheler ajunge la ideea unui sistem axiologic închis, ceea ce nu-i mai permite să admită un progres al omului în axiosferă, în sfera valorilor. De asemenea, prin ierarhizare exclusiv apriorică, se diminuează ideea preţioasă a ireductibilităţii. Dacă speciile de valori sunt concepute ca sensuri specifice subsumate unei valori supreme, valoarea religioasă, rezultă că esenţa fiecărui tip de valoare nu-şi mai păstrează specificitatea, ci se dizolvă în tipul valoric suprem, religios. De aceea, ierarhizarea valorilor trebuie explicată, în primul rând, nu prin fiinţarea acestora în sine, ci prin existenţa lor efectivă, prin modul în care indivizii umani reali se raportează la ele în anumite condiţii concret-istorice.

3.4. **Valoarea şi sensul ei antropologic**

Ideea naturii emoţionale a valorii se întemeiază pe un concept antropologic ce nu mai consideră omul abstract, ci îl priveşte în complexitatea subiectivităţii şi manifestărilor sale.

Pe de o parte, Scheler caracterizează omul printr-o interioritate ireductibilă la intelect ca răsfrângere a unui logos universal. Individul subiectiv este „centrul actelor” sale intenţionale, care sunt unite atât între ele, cât şi cu emitentul lor. Totodată, actele emoţionale orientate sunt însoţite şi de intuiţii afective, atât unele, cât şi celelalte conferindu-i omului un caracter concret. Fiind concret, individul este singular, ireductibil, este „persoană”, cum se exprimă Scheler. Însăşi conştiinţa de sine este privită de el numai ca *Vernunft person*.

[30] Alexandru Boboc, *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 241.

Universitatea Spiru Haret

Pe de altă parte, Scheler consideră că omul nu mai este, ca în existențialism, pură posibilitate sau sens posibil, dar nerealizat, ci este şi lumea sa, conținutul actelor sale, ceea ce îi imprimă o concretețe sporită. De fapt, în concepția scheleriană, ființa omului se defineşte prin valorile sale. Nu actele întemeiază personalitatea, ci „ființa personalității întemeiază toate actele esențial diferite".

Scheler nu ignoră nici latura bio-psihică a omului şi nici dimensiunea socială a acestuia. Dar, fără să neglijeze contextul complex ce îl integrează pe individ, el accentuează ceea ce reprezintă omul ca personalitate, ca sens metafizic şi axiologic. La Scheler, definiția omului este legată, în primul rând, de sfera absolutului (*Ens a se*) şi valoricului.

Este un fapt că individul ca personalitate nu poate fi conceput fără aspectul său axiologic. Dat fiind faptul că, la Scheler, „omul nu este decât locul şi ocazia pentru apariția valorilor", el nu este mai puțin demn decât în tradițiile umaniste, decât la Kant, Fichte sau Hegel.

Conform concepției sale despre ierarhizarea sistemului axiologic, Scheler afirmă că, „printre valorile spirituale, valorile culturii şi valoarea religioasă… sunt valori fundamentale ce trebuie realizate"[31]. Potrivit lui, acestor două categorii de valori le corespund relații specifice, de unitate, între individ şi colectiv, raporturi instituționalizate în ceea ce el numeşte „persoane comune", şi anume: „persoana comună de cultură, ce poate fi națiune sau cerc cultural, şi persoana comună a bisericii". El adaugă: „Singure aceste două tipuri de persoană merită denumirea de pure persoane comune spirituale. Statul nu o merită"[32]. Potrivit lui, raporturile pe care se întemeiază persoanele comune se reduc la norme emoțional-spirituale.

Aşadar, Scheler n-a mai soluționat problema raportului dintre individ şi comunitate apoteozând statul, aşa cum procedase, de pildă, Hegel. Accentuând mai mult momentul individualității umane şi relațiile spirituale intersubiective, el a văzut în emancipare mai curând readucerea omului la omul însuşi. În acord cu viziunea sa ontologică şi axiologică, el a conceput însă împlinirea umană într-o perspectivă eticist-religioasă.

Concepției scheleriene despre om i s-a obiectat faptul că a ajuns „la exagerări individualiste şi valoriste"[33] întrucât a considerat că individul ca personalitate se raportează la valori în sine şi imobile.

[31] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*…, ed. cit., p. 545.
[32] *Ibidem*, p. 545.
[33] C.I. Gulian, *Problematica omului*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 98.

Universitatea Spiru Haret

Într-adevăr, nesituând în mod principial omul în universul concret, Scheler ajunge la iluzia că individul este nedesăvârşit nu în raport cu procesul practic de realizare a esenței sale umane, ci în raport cu o ordine ideală, absolută.

Scheler are, însă, meritul de a fi întemeiat valorile pe un concept antropologic mai adecvat decât în perspectiva kantiană şi neokantiană, întrucât a privit omul în complexitatea şi concretitudinea sa şi, accentuând momentul individualității umane, n-a neglijat nici contextul său social. Totodată, a considerat omul atât în posibilitățile sale esențiale, cât şi în rezultatele sale efective. În pofida unor „exagerări individualiste şi valoriste", conceptul schelerian de om arată că valorile coboară în lume, se umanizează şi nu împietresc câtuşi de puțin spiritul viu.

Universitatea Spiru Haret

4. **ORIENTAREA ONTOLOGICĂ A IDEALITĂȚII: NICOLAI HARTMANN**

Nicolai Hartmann (1882-1950) a tratat problematica valorilor îndeosebi în lucrările sale *Etica*, 1926 şi *Estetica*, 1953, precum şi în unele comunicări, cum ar fi *Poziția valorilor estetice în domeniul valorilor în genere*, 1926 şi *Problema valorii în filosofia contemporană*, 1936. Axiologia sa a fost elaborată pe baza unei ontologii a idealității, care, la rândul său, se circumscrie viziunii lui general-ontologice, cunoscută sub numele de „ontologia critică".

4.1. **Natura valorii**

În definirea naturii valorii, Hartmann elimină pozițiile extreme. Şi anume, el refuză atât teza care identifica valoarea cu „valabilul în sine", cât şi pe cea care o confunda cu „ființa subiectivă a logicului", altfel spus cu simpla instituire subiectivă a omului, dependentă de bunul său plac. El observă că prima poziție concepe valorile ca absolute, ca independente sau rupte de real, iar cea de-a doua le înțelege ca relative, şi anume ca strict subiective. Hartmann menționează că absolutismul a fost infirmat de „luminism" şi istoricism, iar relativismul subiectivist – de etică, întrucât aceasta pune în evidență existența unor norme generale.

În opoziție cu absolutismul, Hartmann afirmă că există o anumită relativitate a valorilor, în sensul unei condiționări a acestora față de ceea ce este real, iar în opoziție cu relativismul, precizează că ființa (natura) valorii nu depinde de ceea ce este real. El conchide că valorile sunt realizate, dar „nu stă în esența lor faptul de a fi reale"[1]. El susține că speciile de valori sunt feluri diferite ale ființei valorii, iar ființa valorii este altceva decât realitate.

[1] Nicolai Hartmann, *Problema valorii în filosofia contemporană*, în *Vechea şi noua ontologie şi alte scrieri filosofice*, traducere de Alexandru Boboc, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, p.104.

Universitatea Spiru Haret

Detaliind raportul dintre valori şi realitate, Hartmann arată că valorile sunt de trei ori condiționate de real, şi anume: 1) *de purtătorii valorii*, 2) *de subiect* şi 3) *de situațiile concret-istorice*. Pentru fiecare caz în parte, el delimitează natura valorii de ipostaza reală în care se manifestă.

În ce priveşte *raportul dintre valoare şi purtătorii ei*, Hartmann afirmă: „Orice fel de valoare se prezintă numai într-o modalitate determinată a realului (valorile etice în persoane ca esențe «libere», cele estetice în perceperea sensibilă, valorile de bunuri în lucruri, raporturi, situații ş.a.); ea stă sau cade împreună cu ființa purtătorului ei”[2]. El precizează că purtătorul asigură doar condiția, nu şi natura valorii, astfel că aceasta nu e deja dată odată cu ființa purtătorului ei. Ca atare, observă că valorile nu se reduc la obiectele de valoare, căci acestea pot fi create sau nimicite, dar nu şi valorile lor.

Relativ la *rolul condiționant al subiectului*, Hartmann argumentează că orice valoare se prezintă în corelație nu numai cu un obiect, ci şi cu un subiect, întrucât ceva nu e valoros decât pentru cineva. De exemplu, valorile vitale sunt ca atare „pentru” ființa vie, cele estetice sunt astfel „pentru cel ce contemplă, iar cele etice (ca fidelitatea, siguranța, prietenia, iubirea) – „pentru” cel ce le prețuieşte, chiar dacă ele apar ca valori ale comportamentului, deci ca valori de bunuri. Dar relativitatea prezenței valorii față de subiect „nu înseamnă dependența de părerile oamenilor”[3].

În fine, privitor la *relația dintre valoare şi situații*, se precizează că o anumită stare de lucruri în viață impune ca valoros un anumit comportament corespunzător ei. Astfel, în starea de pericol se impune curajul, în emoție – stăpânirea de sine, în relații – tactul, în concurență – fairplay-ul. Dimpotrivă, riscul vieții nu mai e valoros acolo unde viața nu e periclitată, aşa cum nici stăpânirea de sine nu mai e importantă acolo unde nu există patimi. Hartmann adaugă că, aşa cum valoarea depinde de situații particulare, tot aşa ea este relativă şi la situații generale de viață: economice, politice, culturale. Bunăoară, într-un mediu social de sclavie nu mai importă simțul civic, după cum, dimpotrivă, într-un stat parlamentar nu mai are sens o ascultare oarbă. Totuşi, ființa valorii nu depinde nici de situațiile particulare sau generale de viață.

[2] *Ibidem*, p. 104.
[3] *Ibidem*, p. 103

Universitatea Spiru Haret

Distingând valorile de manifestările lor reale (de bunuri, de aprecieri, de împrejurările vieții), în *Etica* sa, Hartmann afirmă: „valorile sunt ca mod al lor de existență idei platoniciene”[4] sau, într-o altă formulare, „valorile sunt esențialități”[5].

Aşadar, ontologic, Hartmann plasează valorile în zona idealului, pe care o include în sfera mai largă a irealului. În lucrarea *Bazele unei metafizici a cunoaşterii* (1921), el distinge două planuri ale idealității: 1) *o idealitate liberă*, care cuprinde *obiecte ideale existente „în sine”*, independent de real, dar aplicabile realului, şi anume: obiectele *matematice* şi obiectele *logice* (structurile şi formele logicii pure) şi 2) o *idealitate susținută*, care cuprinde *esențialitățile* fenomenelor reale, cum ar fi universalul din științele particulare, esențialități indiferente față de real, dar neexistente de sine stătător ca universaliile medievale. Pe lângă sfera idealității, a obiectelor ideale, irealul mai cuprinde şi obiectele intenționale, existente în funcție de actele intenționale prin care sunt cunoscute şi, deci, fără existență în sine. Astfel sunt ideile despre ceva şi tot felul de entități din sfera subiectivității, care apar o dată cu orientarea actelor noastre asupra lor. Potrivit lui Hartmann, valorile se situează mai aproape de esențialități decât de obiectele logice şi cele matematice.

Aşa cum apreciază Alexandru Boboc, prin accepția dată naturii valorii ca idealitate în sine, „abia Hartmann precizează în ce constă acel «în sine» al valorii, despre care vorbea Rickert: nu valabilitatea (Rickert), nici esența intențională (Scheler), ci structura ideală, fundamentul valabilității şi al esenței: idealitatea ca «fel al existenței», ca un mod cu totul nou al lui a fi; căci *a fi* poate să însemne mai mult decât *a fi real* sau *a nu fi* (irealul, ca opus realului), înseamnă şi *idealul pur*, ireductibil la esență, la logic sau la sfera matematicilor”[6].

Într-adevăr, dacă realul cuprinde fenomenele fizice concrete şi stările psihice, atunci prin ireal, opus realului, înțelegem atât obiectele din sfera subiectivității, care sunt ireductibile la psihic, dar dependente de actele intenționale, cât şi obiectele ideale, gândite ca independente de actele de vizare. Obiectele ideale includ, pe de o parte, obiectele matematice şi formele logice gândite ca independente de real, iar pe de altă parte, esențialitățile degajate din real, dar care apar ca indiferente față de real. Din această categorie fac parte şi valorile. Ele sunt entități ideale în sensul că

[4] Nicolai Hartmann, *Etik*, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1926, p. 108.

[5] *Ibidem*, p. 109.

[6] Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1973, p.139.

Universitatea Spiru Haret

natura lor este diferită de ceea ce este real. Ele sunt, totodată, entităţi ideale „în sine" sau „pure" în sensul că apar nu numai ca diferite, dar şi ca indiferente faţă de real şi, cum crede Hartmann, ca independente de actele de vizare. În această privinţă, dacă admitem că valorile ţin de însăşi *esenţa raportului dintre om şi lum*e, deci de o structură care îl defineşte pe om în integralitatea sa, atunci vom conchide că există un primat al valorilor faţă de actele intenţionale îndreptate asupra lor, iar nu invers. De aceea, se pare că accepţia dată de Hartmann naturii valorii este mai adecvată decât cea oferită de Scheler, care lega prea strâns valorile de actele de vizare. În schimb, sintagma de „Idei platoniciene" aplicată valorilor mi se pare mai puţin adecvată, cel puţin din două motive. Mai întâi, prin „Idei" Platon are în vedere nu numai valorile, ci şi modelele fenomenelor fizice şi, de aceea, folosirea expresiei „Idei platoniciene" ar putea duce la confundarea valorilor cu esenţele lucrurilor. Apoi, la Platon, cel puţin în dialogurile de maturitate, ideile ca esenţe sunt concepute nu numai ca diferite, ci şi ca rupte de lucruri. De aceea, în Evul mediu „Ideile platoniciene" au şi fost înţelese de realişti ca universalii care ar exista în mod real, de sine stătător. Or Hartmann nu conferă valorilor o pseudo-existenţă reală, chiar dacă Scheler, printr-o interpretare forţată, i-a apreciat axiologia ca o revenire la realismul medieval. Accepţia dată de Hartmann naturii valorii în raport cu ceea ce este real a fost redată cel mai nuanţat de el însuşi, care afirmă că valorile au o „fiinţă ideală", care nu este „o fiinţă pentru sine", ci este „una în dependenţă de condiţiile diferite ale fiinţării", astfel încât „în sine"-le valorii „există numai în raport cu actele de cuprindere (sesizare) valorică"[7].

Entităţi ideale în sine, distincte de realităţile perceptibile, valorile, va adăuga Hartmann, nu pot fi cunoscute decât printr-o intuiţie afectivă, printr-un sentiment *a priori* al valorii.

4.2. **Valoare şi valorizare**

Hartman arată că din contrastul dintre natura sau fiinţa absolută a valorilor şi relativitatea prezenţei lor în lumea reală decurg câteva consecinţe importante privind distincţia dintre valoare şi valorizare.

În primul rând, valorile nu sunt o simplă funcţie a valorizării realizată de opinia cuiva izolat sau rezultată din mediul de viеţuire, pentru că, „dimpotrivă, opinia (şi valorizarea) depind de faptul dacă valorile există şi sunt în momentul acesta actuale"[8].

[7] Nicolai Hartmann, *Problema valorii în filosofia contemporană*, *op. cit*., p. 110.

[8] *Ibidem*, p. 106.

Universitatea Spiru Haret

În al doilea rând, „orice aşa-numită relativitate a valorii – chiar cea istorică – nu este relativitatea proprie a fiinţei valoare însăşi, ci numai una: 1) a condiţiilor fiinţei înfăţişării (ivirii) sale şi a actualităţii sale în real şi 2) a valabilităţii în conştiinţa valorii”[9]. În ce priveşte conştiinţa valorii, aceasta se orientează după configuraţia actuală de valori, deci depinde de condiţiile care aparţin de materia valorii (de conţinutul concret ce revine valorii).

În al treilea rând, dacă sunt date condiţiile fiinţării valorii, un comportament este valoros chiar dacă nu e resimţit de cineva ca atare, pentru că ceva care e valoros în anumite împrejurări e mereu astfel, ceea ce înseamnă că a fi valoros nu e acelaşi lucru cu a fi considerat ca valoros.

Hartmann consideră că sentimentul valorii oferă o perspectivă relativă asupra valorilor, prezentând anumite valori care fuseseră valabile în trecut ca nevalabile în prezent, datorită a două fenomene: „îngustimea conştiinţei valorii” şi „schimbarea (fluctuaţia) privirii valorice”. Îngustimea conştiinţei valorii constă în faptul că orice percepere a valorii e limitată pentru că valorile nu pot fi sesizate toate concomitent, ci recunoaşterea lor se realizează în funcţie de maturizarea sentimentului valorii, care depinde de condiţiile istorice. Cât priveşte „schimbarea privirii valorice”, aceasta e totuna cu condiţionarea istorică a „valabilităţii”, pentru că această fluctuaţie depinde de faptul că raporturile de viaţă au un caracter istoric, astfel încât, în orice timp, conştiinţa cuprinde numai o parte a lumii valorilor.

Mai precis, Hartmann consideră că factorii care influenţează conştiinţa valorii se află în valori, în raporturile de viaţă variabile şi, totodată, în mişcarea proprie spiritului. În legătură cu spiritul, el susţine că acesta actualizează anumite grupe de valori în funcţie de temele sale şi de condiţiile istorice şi că, odată actualizate (realizate) anumite valori, spiritul se îndreaptă spre noi valori.

4.3. **Clasele de valori, modul de fiinţare şi autonomia valorilor**

Teza unui „în sine” al valorii în genere va fi reluată şi particularizată de consideraţiile hartmanniene privind diferitele specii de valori şi conexiunile dintre ele.

Hartmann distinge următoarele clase de valori, de la cele mai joase la cele mai înalte:

[9] *Ibidem*, p. 107.

Universitatea Spiru Haret

1) *valori ale bunurilor* (ale utilității directe, ale mijloacelor, ale raporturilor de fapt);

2) *valori ale plăcerii* (ale agreabilului);

3) *valori ale vitalului*;

4) *valori etice*;

5) *valori estetice*;

6) *valori ale cunoaşterii*;

7) *valori religioase*.

Clasele amintite sunt grupate, la rândul lor, în *inferioare* şi *superioare*. În clasele inferioare sunt cuprinse *valorile de bunuri, cele ale plăcerii şi cele ale vitalului*, iar în clasele superioare – toate celelalte: *etice, estetice, teoretice, religioase.*

Referitor la clasele inferioare de valori, Hartmann consideră că modul de finanțare şi valabilitatea acestora sunt ancorate univoc în raporturile reale ale ființei. Astfel, *valorile de bunuri* au la bază utilitatea (intenționată sau lipsită de scop) pentru subiect, un bun fiind ceva avantajos unei ființe vii sau unui om, iar un rău – ceva dezavantajos. *Valorile plăcerii*, „ca pure valori ale sentimentului…, sunt suverane şi nu sunt supuse nici unei relativități”[10], adică ele sunt independente de raportările exterioare la excitantul real al plăcerii sau neplăcerii. *Valoarea de viață* acordată sănătății, puterii, supleței, reactivității iuți şi sigure, siguranței stabile a instinctelor este, ca şi valoarea de bunuri cu care se poate schimba reciproc, un raport de ființare şi de finalitate.

În schimb, *valorile superioare*, cele ce fac ca viața însăşi să fie prețioasă, tocmai pentru că sunt superioare, nu mai pot fi derivate nici din raporturi de ființare şi nici din finalități, ci sunt ireductibile. În acest sens, Hartmann afirmă: „Ceva atât de prețios (*Wertvolles*) este o valoare în sine (*Eingenwert*)”[11], nederivabilă, absolută. De exemplu, valorile etice nu pot rezulta din conexiunile ființei, devreme ce ele sunt valori opuse ființei şi care exprimă un „trebuie”.

Clasele de valori distinse de Hartmann se aseamănă cu cele evidențiate de Scheler, care reunea valorile etice, estetice şi teoretice în categoria mai largă a valorilor spirituale. Totodată, clasificarea hartmanniană se şi deosebeşte de tabloul axiologic schelerian prin faptul că nu admite valorile religioase ca existențe certe, ci le

[10] Nicolai Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, Bucureşti,1974, p. 378.
[11] *Ibidem*, p. 378.

Universitatea Spiru Haret

recunoaşte numai sub presupoziţia nedovedită a existenţei unei divinităţi.

Hartmann este preocupat, de asemenea, să argumenteze că fiecare specie de valoare rămâne autonomă în raporturile ei cu alte specii valorice, după cum vom arăta în continuare.

Valorile de bunuri se fundează pe cele vitale, deci cele joase pe cele mai înalte, în sensul că un lucru este bun nu în sine, ci „pentru" o fiinţă vie (plantă, animal, om), căreia îi e de folos, fie că i se conştientizează sau nu utilitatea, aşa cum apa, aerul, lumina sunt bunuri pentru orice vieţuitoare. În măsura în care omul este şi purtător de valori spirituale, se poate spune că, mai larg, valorile de bunuri se fundează nu doar pe valori vitale, ci şi, în genere, pe clasele de valori mai înalte. În acest caz, clasa valorilor de bunuri devine foarte mare: de la valorile de bunuri pentru funcţiile vitale până la valorile de bunuri spirituale, pe care nu le pot avea decât persoanele sau conduitele lor faţă de alte persoane, cum ar fi prietenia, bunăvoinţa, dragostea, care sunt deja condiţionate de valori etice, fiind „valori de bunuri depozitate în valorile morale"[12].

Dat fiind faptul că, potrivit lui Hartmann, „bunul" nu trebuie înţeles ca un lucru, valorile de bunuri au ca purtători nu doar „lucruri, obiecte sau raporturi naturale", cum credea Scheler, ci orice „raport de fapt", orice conjuncţie de evenimente, aşa cum fericirea ca valoare este, de regulă, „legată de anumite împrejurări de viaţă, tocmai de raporturile de fapt"[13].

Din faptul că valorile de bunuri prezintă o gamă largă de purtători, de la lucruri la comportări personale, şi se fundează pe valorile vitale sau pe valori spirituale, care înnobilează viaţa, nu rezultă că ele, valorile de bunuri, ar fi reductibile la celelalte valori, mai înalte.

Situate între valorile de bunuri şi cele vitale, *valorile plăcerii* ar putea fi şi ele identificate fie cu unele, fie cu altele. Ele ar putea fi confundate cu valorile de bunuri, întrucât ceea ce produce plăcere este un bun, cum ar fi căldura pe timp de iarnă. Distincţia dintre cele două tipuri de valori devine însă clară dacă valoarea plăcerii este considerată sub aspect subiectiv, ca valoare a plăcerii resimţite, iar nu a lucrului care produce plăcere. Valorile plăcerii pot fi confundate şi cu cele vitale în măsura în care, de regulă, ceea ce este plăcut este,

[12] *Ibidem*, p. 368.
[13] *Ibidem*, p. 369.

Universitatea Spiru Haret

totodată, folositor vieții, iar ceea ce e neplăcut îi este dăunător. Totuşi, plăcutul nu este totuna cu vitalul, pentru că plăcutul poate fi şi vătămător, cum este cazul oricărui exces sau oricărui drog, după cum, am adăuga, şi neplăcutul poate fi, uneori, vital, aşa cum se întâmplă cu un medicament amar.

Valorile vieții interferează, după cum am văzut, cu valorile de bunuri şi cu cele ale plăcerii. Ele se află însă în conexiune şi cu valori mai înalte, cum ar fi cele etice şi cele estetice.

Valorile de adevăr au ca purtător judecata.

Valorile morale au ca purtător omul ca persoană. Mai precis spus, ele au ca purtători persoane, sau acte, atitudini şi simțăminte ale acestora, pentru că sunt valori liber-consimțite şi numai persoanele au libertate, pe care o manifestă în actele lor etc.

Totodată, toate valorile morale se întemeiază pe valori de bunuri, pentru că un gest moral constituie şi un bun pentru cel căruia i se adresează, dar rămân autonome față de valorile de bunuri ataşate, în sensul că gestul moral al unei persoane continuă să fie moral chiar dacă cealaltă persoană, căreia i se adresează, îl înțelege ca atare sau nu. În acest sens, valorile morale, spre deosebire de valorile de bunuri, nu sunt relative la cineva „pentru" care ele sunt valori.

Dat fiind faptul că se întemeiază pe valori de bunuri, valorile morale, deşi aparțin unor persoane ca subiecte, au de-a face şi cu lucruri sau persoane ca obiecte, pentru că presupun o acțiune asupra unor lucruri în folosul unor persoane. De exemplu, un om cinstit respectă un bun străin (proprietatea străină), pe când un hoț nu. În ambele cazuri se are în vedere faptul că lucrul străin are o valoare de bunuri. Sau gestul de a fi complezent față de cineva (de a-l ajuta) sau de a-i face un dar constituie o valoare de bunuri şi capătă, de regulă, forma valorii unui raport de fapt.

Hartmann arată că autonomia valorii morale față de valoarea de bunuri constă nu numai în aceea că se conservă ca atare indiferent de faptul dacă e sau nu recunoscută şi ca bun de către destinatarul ei, ci şi în elementele care urmează şi care au putere de lege.

1) Valoarea morală nu include ca parte constitutivă valoarea de bunuri ataşată sau, altfel spus, „valoarea care întemeiază nu revine în cea întemeiată"[14]. De exemplu, echitatea unui om drept, care împarte echitabil un bun, nu cuprinde în ea valoarea bunului împărțit.

[14] *Ibidem*, p. 374.

Universitatea Spiru Haret

2) Înălțimea valorii morale nu depinde de înălțimea valorii de bun pe care se întemeiază. De exemplu, cineva poate fi caritabil şi dacă valoarea obolului său e mai mică.

3) Realizarea valorii morale nu depinde de realizarea valorii de bunuri pe care se întemeiază. Astfel, din punct de vedere moral, intenția importă, iar nu faptul că realizarea ei a condus sau nu la bunul scontat.

Aşadar, valoarea morală este autonomă față de valoarea de bunuri: 1) atât *prin conținut*, 2) cât şi *prin nivelul ei valoric*, 3) precum şi *prin realizarea ei*.

Dat fiind faptul că valoarea morală apare sau se fixează (se întemeiază, cum zice Hartmann) pe fondul unei valori de bunuri vizate (intenționate) de om, rezultă că, în orice acțiune, voință sau intenție etică, valoarea morală apare în intenție şi, în acest sens, este valoare a intenției, dar nu este ea însăşi intenționată. Scheler formulase acest raport dintre cele două valori sub forma unei legi, potrivit căreia scopul acțiunii nu este valoarea morală, ci este valoarea de bunuri, prima (valoarea morală) apărând „pe spatele, pe suportul actului". Hartmann nuanțează această lege, arătând că există şi unele valori morale care pot fi direct intenționate şi, deci, 1) fie *poruncite*, 2) fie *năzuite*, 3) fie chiar *realizabile prin năzuință* (străduință), după cum urmează: 1) *Pot fi poruncite valorile „inculcabile" prin educație*, cum ar fi hărnicia, continuitatea, simțul ordinii, autodisciplina, stăpânirea de sine, echitatea. *Nu pot fi poruncite dragostea, încrederea* ş.a. 2) *Pot fi năzuite cele mai multe valori morale*, dar, de regulă, ele nu trebuie năzuite în chip direct, pentru ca etosul să nu se transforme în contrariul său. *Este de nestrăduit valoarea individualității*, aşa cum, în domeniul valorilor de bunuri, fericirea nu poate fi nici ea realizată prin străduință. 3) *Sunt realizabile (prin străduință) toate valorile morale, cu o excepție: puritatea (respectiv, ingenuitatea)*, care poate fi pierdută, dar nu redobândită. La fel, în domeniul valorilor de bunuri, nu pot fi realizate tinerețea, frumusețea şi nevinovăția. Cu toate nuanțările aduse, Hartmann susține că legea lui Scheler rămâne valabilă atât în sensul că, de regulă, etosul nu trebuie năzuit în chip direct, cât şi în măsura în care, în educație şi chiar în autoeducație, valoarea morală intenționată nu e identică pe deplin cu valoarea morală a intenției, a străduinței. De exemplu, pedagogul se străduieşte să-i inculce elevului dragostea de ordine, continuitatea (constanța) etc., dar o face din conştiința datoriei, din dăruirea față de popor şi stat etc.

Universitatea Spiru Haret

Prin purtătorul lor, *valorile estetice* se înrudesc atât cu valorile de bunuri, cât şi cu cele ale plăcerii. Pe de o parte, ca şi valorile de bunuri, ele pot avea orice purtător, de la lucruri, organisme, persoane şi până la „lucruri" alcătuite de oameni sau chiar fantezii obiectivate, căci frumosul poate să aparţină fie naturii, fie omului, fie obiectelor artei. Pe de altă parte, valorile estetice se înrudesc şi cu cele ale plăcerii, pentru că sunt legate nu numai de obiecte, ci şi de acte de receptare şi valorificare estetică şi, deci, de acte ale plăcerii. Totuşi, ele se specifică prin felul obiectului şi felul plăcerii. Pentru a contura acest specific, Hartmann prezintă opera de artă ca raport cu patru termeni, şi anume: 1) *planul real din faţă* (materialul sensibil, fondul de reprezentări al operei); 2) *planul din spate, ireal* (fondul spiritual al operei sugerat de planul sensibil); 3) *spiritul viu al receptorului*; 4) *spiritul producător al artistului*, care, de regulă, rămâne în spate. În cazul frumosului natural şi al frumosului uman, lipseşte cel de-al patrulea termen. Prin urmare, pe linia obiectului, valoarea estetică diferă de orice valoare de bunuri prin faptul că nu rezidă nici în planul (obiectul) sensibil, nici în cel spiritual, ci presupune raportul de apariţie între cele două planuri, iar acest raport nu subzistă decât pentru un spirit viu. Pe linia subiectului, valoarea estetică se distinge de valoarea plăcerii prin faptul că actul receptării estetice este mai întâi un act de intuiţie în raport cu planul sensibil şi, apoi, într-o a doua viziune, suprasensibilă, un act de plăcere.

Stabilind specificul valorilor estetice, Hartmann le va deosebi, pe de o parte, de cele etice, iar pe de altă parte, de toate celelalte.

Hartmann susţine că valorile estetice nu pot fi reduse la cele etice, cum încercase estetica tradiţională. El afirmă că o primă diferenţă între cele două tipuri de valori constă în faptul că valorile estetice pot avea ca purtător tot ce este, pe când cele etice aparţin numai omului. Altă diferenţă priveşte faptul că valorile estetice sunt ale obiectului, iar cele etice – ale actului.

Potrivit lui Hartmann, valoarea estetică diferă radical de toate celelalte tipuri de valori, inclusiv de cele morale, prin faptul că este singura care „nu este valoare a ceva absolut real, sau existând în sine, cum e socotită aceea a valorilor de bunuri, a valorilor vitale şi a valorilor etice, ci valoare a ceva ce nu constă decât în apariţie, aşadar valoare a ceva ce e numai obiectualitate ca atare"[15].

[15] *Ibidem*, p. 385.

Universitatea Spiru Haret

În concepția lui Hartmann, valorile estetice, deşi diferite de toate celelalte, se fundează totuşi pe celelalte, fie pe cele morale, fie pe cele vitale, fie pe cele inferioare, pentru că şi moralitatea, şi omul, şi natura devin material al artelor sau, mai larg, sunt purtătoare ale frumosului.

Valorile estetice care se fundează pe valori vitale sunt condiționate de acestea în sensul că sentimentul a ceea ce este frumos în plan moral presupune în prealabil sentimentul a ceea ce este moral. Prin urmare, acest tip de fundare poate fi întâlnit în următoarele cazuri*: în primul rând*, în formele literaturii, cum sunt creația poetică, epopeea, romanul, lirica, pentru că în acest material literar este prezentă şi latura morală; *în al doilea rând*, în artele plastice (în pictură şi sculptură) în măsura în care acestea reprezintă raporturi omeneşti*; în al treilea rând*, în artele care nu reprezintă ceva concret, în măsura în care în ele apare şi viața sufletească; *în al patrulea rând*, în frumosul uman aşa cum există în viață.

Valorile estetice care se fundează pe valori vitale sunt condiționate de acestea în sensul că, pentru a înțelege frumusețea vieții, trebuie să resimți, ca momente ale valorii vitale, diferite calități vitale, cum ar fi „mişcarea, încordarea, elasticitatea, reuşita somatică, dar şi odihna, destinderea, sănătatea”[16] şi chiar sentimentul sexual. Asemenea condiționări se întâlnesc în artele plastice care înfățişează corpuri omeneşti sau de animale, în creația poetică în genere, unde „materialul conține lupta cu sărăcia, cu foamea, cu boala sau cu un alt rău, acolo unde el prezintă pasiune adâncă, gelozie elementară sau o trezire delicată şi timidă a iubirii”[17] şi chiar în muzică dacă structurile ei interioare privesc nu doar sufletul, ci şi stările corporale.

Valorile estetice al căror material este luat din sfera vieții umane se pot funda şi pe valorile de bunuri sau pe cele ale plăcerii, care străbat acest material. Ele se pot întemeia pe valori de bunuri şi în mod indirect, în cazul în care, în mod direct, se sprijină pe valori morale, care, se ştie, sunt subîntinse de valori de bunuri. În cazul fundării pe valorile inferioare de bunuri sau ale plăcerii, sentimentul frumosului presupune şi sesizarea valorii bunurilor mânuite într-o acțiune sau, respectiv, sensibilitate pentru ceea ce este dulce sau dureros pentru persoanele angajate într-o situație.

Hartmann argumentează că, ireductibile la valorile pe care se sprijină, valorile estetice rămân autonome: 1) *prin conținut*, 2) *prin*

[16] *Ibidem*, p. 390.
[17] *Ibidem*, p. 392.

Universitatea Spiru Haret

nivelul valoric şi 3) *prin înfăptuire*. El conchide că legea fundării valorilor estetice nu se deosebeşte de cea a valorilor etice, cu excepţia valorilor estetice prezente în ornamentică, pentru că acestea nu se întemeiază pe etic, nici pe vital, nici pe valorile inferioare ale bunurilor sau ale plăcerii, ceea ce, uneori, este şi cazul valorilor arhitecturii. În schimb, amintita lege a fundării îşi subordonează atât frumosul artistic, cât şi pe cel extra-artistic, fie biologic, fie uman.

Conchizând asupra statutului valorilor estetice, Hartmann afirmă că acestea, ca şi cele morale, sunt atât relative, cât şi absolute, şi anume, ele sunt relative nu numai prin fundarea lor pe alte tipuri valorice, ci şi ca relativitate exterioară istorică, prin transformarea istorică a conştiinţei valorii şi prin îngustarea acestei conştiinţe. Ele sunt şi absolute şi au valabilitate universală în sensul că o valoare estetică, odată cunoscută, poate fi recunoscută ori de câte ori reapare în istorie o conştiinţă adecvat orientată.

4.4. **Problemele fundamentale ale eticii şi omul modern**

Aprofundând analiza valorilor etice şi a celor estetice, Hartmann s-a preocupat nu numai de specificitatea, ci şi de finalitatea acestora în afirmarea autentic umană a omului. În *introducere* la *Etica* sa, el a pus accent pe legătura eticului cu viaţa şi libertatea umană, plecând de la analiza a două probleme etice socotite fundamentale.

Hartmann susţine că *prima problemă fundamentală a eticii* este conţinută de întrebarea kantiană „*Ce ar trebui să facem*?". El afirmă că semnalata problemă se află la mijloc: între realitatea vieţii (cu problemele ei cotidiene şi cele hotărâtoare) şi idealurile noastre. Argumentând, Hartmann arată că amintita problemă este o problemă practică, pentru că trebuie să-i răspundem prin acţiune, uneori chiar fără să ne conştientizăm hotărârea şi, mai ales, consecinţele faţă de care suntem responsabili. Aşadar, răspunsul dat nu e doar cognitiv, teoretic.

Având în vedere caracterul complex al primei probleme fundamentale, Hartmann consideră că aceasta cuprinde două părţi. Prima se referă la acţiunea omului în lume, la raportul activ om-lume, la imperativul care trebuie să-l călăuzească pe om, iar a doua priveşte interioritatea umană, receptivitatea omului faţă de lume. Cu alte cuvinte, prima problemă a eticii ridică în faţa omului două cerinţe:1) stabilirea imperativului şi 2) „participarea la plinătate, să fii sensibil la

Universitatea Spiru Haret

ceea ce este important, să fii deschis pentru tot ce reprezintă sens şi valoare"[18].

După cum precizează Hartmann, răspunsul eticii la problema imperativului nu e unul concret, particular, pentru fiecare situație în parte, ci e un răspuns general, de care depind cele particulare. Astfel, etica ne învață să judecăm. În cuvintele autorului, etica „nu definește «ce»-ul propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut"[19]. Şi anume, „ea se orientează direct spre ceea ce este creator în om" şi „numai astfel ea poate să fie practică: în măsura în care arată, întreține şi maturizează tot ce este *practic* în om, respectiv ceea ce este activ şi apt pentru creație spirituală în el"[20]. Caracterizând caracterul practic al eticii, al imperativului ei, Hartmann observă că, spre deosebire de alte domenii ale vieții, care sunt practice în sensul găsirii unor mijloace şi căi de realizare a scopurilor deja precizate, etica este practică în sens invers, în sensul că ea caută, în mod primordial, să găsească „scopuri bune absolut ireductibile"[21]. Şi el conchide că fiecare om trebuie să soluționeze această cerință a eticii în mod autonom, dacă nu cu gândul, cel puțin prin faptele sale.

Hartmann consideră că răspunsul omului la întrebarea „*Ce trebuie făcut*?", mai exact – la prima cerință a întrebării: stabilirea imperativului, depinde de satisfacerea celei de-a doua cerințe: participarea la plinătatea lumii, adică de „atitudinea interioară a omului", de „etosul său ca luare de poziție"[22]. Argumentând înrudirea dintre cele două cerințe, Hartmann respinge rigorismul moral pe motiv că acesta ignoră plinătatea vieții, ca şi cum realitatea ar trebui să fie inferioară valoric. Adversativ, el afirmă: „Etica pură a imperativului este amăgire morală, este orbire valorică față de ceea ce este real"[23].

Potrivit lui Hartmann, *cea de-a doua problemă fundamentală a eticii* se află în conexiune cu prima şi constă în întrebarea „*Ce este valoros în viață, în lume în general*?" El observă că a doua problemă o precede logic pe prima, pentru că omul nu cunoaşte ce trebuie făcut dacă nu ştie în ce constă valoarea sau lipsa de valoare a diverselor situații. Cunoscând ce este important, omul îşi conferă un sens.

[18] Nicolai Hartmann, *Etica. Introducere,* în *Vechea şi noua ontologie şi alte scrieri filosofice*, ed.cit., p.124-125.
[19] *Ibidem*, p. 117.
[20] *Ibidem*, p. 118.
[21] *Ibidem*, p. 123.
[22] *Ibidem*, p. 124.
[23] *Ibidem*, p. 127.

Universitatea Spiru Haret

Aşadar, omul se raportează la lume atât teoretic, cât şi, mai ales, practic, atitudinal, căci el „este în primul rând practic, şi în al doilea rând abia teoretic". Atitudinal, el participă la evenimente cu „interes, cu sentimentul valoric"[24].

Hartmann observă că, în realitate, cei mai mulţi oameni sunt dominaţi de egoism, de interese înguste de viaţă. De aceea, la ei sentimentul valorii este limitat, viaţa spirituală este săracă şi, în consecinţă, viaţa morală e limitată. Aşa cum un om nu priveşte, de regulă, cu iubire la situaţia altui om, tot aşa spiritul de partid e orb faţă de valoarea politică a altui partid, un popor ignoră particularităţile şi interesele altui popor. În ce-l priveşte pe individ, în genere, acesta e limitat la viaţa grupului său, aşa cum o înţelege prin prisma epocii sale şi a gândirii sale. Abia când individul priveşte retrospectiv, el pune accent valoric pe momentele care puteau fi pline de conţinut etic, dar atunci este prea târziu. La fel, la nivelul societăţii, conştiinţa istorică reface un palid tablou general al vieţii pe lângă care am trecut, dar, şi în acest caz, reconstituirea vine prea târziu pentru actorii acestui tablou. Prin urmare, Hartmann observă că există o asemănare şi o influenţare reciprocă între viaţa morală în mic şi viaţa morală în mare. El conchide că, dacă nu priveşti în jurul tău cu iubire, vei trece indiferent pe lângă ceva, orb faţă de valori şi risipindu-le.

Autorul *Eticii* consideră că sentimentul valorii ar putea fi educat atât prin artă, cât şi cu ajutorul filosofiei morale, al eticii. Arta dramatică ar fi însă cea care ar putea în cea mai mare măsură să evidenţieze plastic şi să pună pe prim plan conţinutul valoros al situaţiei omului. Hartmann susţine că omul modern nu doar poate fi educat, ci şi are nevoie, mai mult decât oricând, de trezirea conştiinţei valorii tocmai pentru că, pe de o parte, este agitat, grăbit, lipsit de răgazul contemplării, lipsit de sens, axat pe nou, pe senzaţie, iar pe de altă parte, apatic, blazat, fără capacitatea de a mai admira, de a se mai uimi, de a se mai entuziasma. Dimpotrivă, „omul etic este, în toate, replica grabei şi obtuzităţii. El este cel care vede valoric, *sapiens* în cea dintâi accepţie a cuvântului: «cel care gustă»"[25]. În spirit hegelian, Hartmann crede că în decăderea etosului actual se află germenele unui nou etos. El susţine că etica nouă, reprezentantă a noului etos, „înseamnă un fel de pasiune pentru fapte, o nouă dăruire, un nou respect în faţa a ceea ce este măreţ"[26].

[24] *Ibidem*, p. 129.
[25] *Ibidem*, p. 139.
[26] *Ibidem*, p. 140.

Universitatea Spiru Haret

Prin considerațiile sale privind problemele de bază ale eticii, Nicolai Hartmann a înnoit perspectiva asupra imperativului moral, substituindu-l pe cel formal, kantian, cu un imperativ plin de conținut, ancorat în bogăția reală a vieții şi, înainte de toate, în faptele creatoare ale omului. În acest sens considera el că întrebarea „*Ce trebuie să facem*?" trebuie dublată cu întrebarea „*Ce este valoros în viață, în lume în general*?", că soluționarea ambelor chestiuni presupune participarea omului la plinătatea vieții şi că sentimentul moral al omului modern poate şi trebuie să fie educat. Regăsim în ideile amintite accepția dată valorii în general şi valorii morale în particular ca entitate ireductibilă la real, dar multiplu condiționată de situațiile concret-istorice, de spiritul uman individual şi de cel general.

4.5. **Finalitatea valorilor etice şi a celor estetice**

Tot în contextul raportului dintre valori şi realitate şi în strânsă legătură cu specificul lor, îndeosebi cu purtătorii specifici, Hartmann abordează şi problema finalității valorilor etice şi a celor estetice. De finalitatea valorilor etice se ocupă în *Etica*, iar de cea a valorilor estetice, mai întâi în studiul din 1926 *privind Poziția valorilor estetice în domeniul valorilor în genere,* apoi şi în *Estetica*.

În semnalatul studiu din 1926, valorile estetice sunt diferențiate de cele etice atât prin purtătorul specific, cât şi prin finalitate.

În ce priveşte purtătorul specific, se menționează că valoarea etică este valoarea a ceva ce există în sine (act, voință, fel de a gândi), iar nu pentru noi, în timp ce valoarea estetică este a unui „lucru" ce nu există independent, ci există pentru un subiect contemplativ, deci este valoare a obiectului ca obiect, a fenomenului ca fenomen. În cuvintele autorului, ele nu sunt nicidecum valorile unui „existent în sine" („*an sich Seiendes*"), ci „țin de ființa obiectului pentru noi"[27]. Dar valoarea estetică nu e ea însăşi fenomen, ci există dincolo de fenomen şi de obiect, prezentând, ca şi celelalte valori, un „în sine" ireductibil la obiectul estetic, care e purtătorul ei, un „în sine ideal"[28].

Cât priveşte finalitatea, valorile etice au tendința de a se realiza (de a se impune în real) şi ele se pot realiza prin om, pe când valorile estetice nu se realizează nici prin sine, nici prin om (artist), pentru că ele nu se fixează în real, ci se statornicesc într-un strat-fundal al

[27] Nicolai Hartmann, *Poziția valorilor estetice în domeniul valorilor în genere*, în *Vechea şi noua ontologie*, ed. cit., p. 141.
[28] *Ibidem*, p. 146.

Universitatea Spiru Haret

creațiilor, care e purtat de real şi apare numai prin real. Valoarea estetică nu aparține nici planului din spate, nici celui din față, nici idealului, nici realului, ci este a raportului dintre cele două planuri. Ea este prezentare (*Darstellung*) în real, nu realizare. În sfera fenomenului, puterea valorii estetice este însă nelimitată, putând să-l modeleze după alte legi, legile artei. În măsura în care poate înfățişa în sfera fenomenului valori din cele mai înalte, valoarea estetică poate influența, indirect, şi procesul istoric real, deşi este indiferentă față de real şi tinde spre derealizare. În real, ea influențează doar viața artistului, „dar nu în realizarea ei în el însuşi (în om), ci în «prezentarea» (*Darstellung*) ei într-un altul”[29], în opera de artă.

Hartmann reia problema libertății creatorului de artă şi în *Estetica* sa. Aici, el reafirmă că, spre deosebire de valorile etice şi celelalte, valorile estetice sunt ale derealizării, ale îndepărtării de real prin libertatea nemărginită a creatorului de a modela după cum socoteşte, de a suspenda raportul real dintre necesitate şi posibilitate în favoarea posibilității, despre care adaugă că este o posibilitate fără necesitate. Libertatea nemărginită a creatorului de artă de a oferi idei sub forma de imagini îi asigură şi deosebita lui putere de a convinge.

Situând valorile în orizontul ontologic al idealității, Hartmann n-a ignorat nici condiționarea acestora de către real şi nici puterea lor asupra realului.

[29] *Ibidem*, p. 155.

Universitatea Spiru Haret

B. CONTRIBUȚII AXIOLOGICE ROMÂNEŞTI

Universitatea Spiru Haret

1. **ORIZONTUL LOGIC ŞI PSIHO-SOCIOLOGIC: PETRE ANDREI**

Universitatea Spiru Haret

Prin lucrarea sa *Filosofia valorii*, elaborată între anii 1913-1918 la îndemnul renumitului profesor şi sociolog Dimitrie Gusti şi susţinută ca teză de doctorat în 1918, Petre Andrei a realizat prima cercetare românească sistematică a problematicii valorii, în care a analizat principalele orientări axiologice de până atunci şi a propus o axiologie proprie, competitivă cu cele luate în discuţie şi deosebit de sugestivă şi pentru încercările teoretice actuale. Disertaţia din 1918 fusese schiţată, în prima ei parte, în studiul intitulat *Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor* şi precedată de alte trei studii complementare: *Personalitatea ca valoare socială* (studiu apărut în „Les archives de sociologie et de criminologie", nr. 5/1914, Jassy), *Problema valorii în drept* (în op. cit.) şi *Valorile estetice şi teoria empatiei* (în „Convorbiri literare", nr. 10, oct. 1915). Prin scrierile amintite şi îndeosebi prin *Filosofia valorii*, publicată postum de Dimitrie Gusti în 1945, Petre Andrei va fi recunoscut în postumitate drept cel dintâi axiolog român.

1.1. **Importanţa cunoaşterii valorilor şi caracterul axiologic al filosofiei**

În *Prefaţa* lucrării sale *Filosofia valorii*, Petre Andrei îşi motivează preocupările sale axiologice din anii primului război mondial prin faptul că, în împrejurările în care războiul distrusese multe valori, dar afirmase valoarea personalităţii fiecărui popor, neamul nostru trebuia să se regenereze şi să fie o personalitate, iar în acest scop fiecare om trebuia să se cunoască mai bine şi să aleagă cea mai justă valoare fundamentală pentru acţiune, să se deprindă cu „morala datoriei" în orice domeniu de activitate, să cerceteze temeinic toate problemele ivite, să fie el însuşi o personalitate. În consecinţă, în lucrarea sa, Petre Andrei va acorda un loc important concepţiei despre valoarea personalităţii individuale şi sociale tocmai pentru a contribui, prin clarificările aduse, la afirmarea acestei personalităţi în spaţiul nostru istoric şi cultural.

În *Introducere* la cartea sa *Filosofia valorii*, Petre Andrei argumentează că „noţiunea valorii e o noţiune fundamentală pentru

Universitatea Spiru Haret

filosofie"[1]). Şi anume, arată că filosofia tinde spre două scopuri: 1) să explice lumea şi 2) să înţeleagă sensul (scopul, rostul) lumii şi pe acela al existenţei noastre. Realizarea ambelor obiective presupune prezenţa valorii. Astfel, conceperea lumii nu se reduce la pura explicaţie cauzală, căci, pentru a explica lumea prin principii ultime, trebuie nu numai să le găsim, să le cunoaştem, ci şi să legitimăm prin ele toate construcţiile minţii, deci să credem în ele, adică să le considerăm ca valori care se impun spiritului omenesc. La fel, a căuta sensul lumii înseamnă să cercetăm mai întâi scopul nostru în lume, ceea ce ne conduce, de asemenea, la stabilirea unor valori absolute, a unor idealuri în care să credem, care să ne ghideze în toate acţiunile noastre şi pe care să le realizăm. Valorile care intervin în cunoaştere sunt valori teoretice, iar cele care călăuzesc acţiunea – valori practice.

În viziunea lui Petre Andrei, cele două orizonturi sau puncte de vedere ale filosofiei, cel teoretic şi cel practic, pe lângă faptul că presupun valorile, se şi întrepătrund. Potrivit lui, ele interferează, în primul rând, prin chiar facultăţile prin care omul se afirmă ca fiinţă dual㠹 teoretică şi practică, şi anume reprezentarea şi, respectiv, voinţa, care sunt solidare, inseparabile. De aici, putem deduce că reprezentările şi ideile sunt însoţite de un consimţământ al voinţei, după cum idealurile fixate de voinţă au şi un suport cognitiv. În al doilea rând, teoreticul şi practicul se întrepătrund şi prin faptul că rezultatele teoriei sunt apreciate şi puse în practică, iar problemele practice ridică noi întrebări teoretice. De aceea, Petre Andrei respinge atât teoriile care nu recunosc prezenţa valorii în cunoaştere, sau care, dacă o recunosc, o socot transcendentă (concepţii susţinute de Windelband şi Rickert), cât şi pe cele care admit valoarea numai în sfera vieţii practice, dar o lipsesc de un suport logic. În acest context, el insistă asupra faptului că ştiinţa operează şi ea cu valori, întrucât stabileşte şi ea anumite principii sau elemente ultime în care crede şi pe baza cărora construieşte şi apreciază noi cunoştinţe.

Date fiind concepţiile care excludeau valoarea din cunoaştere şi cele care, reducând-o la viaţa practică, o concepeau unilateral, eticist sau psihologist, Petre Andrei conchide că axiologia, care tocmai se constituise, fiind denumită ca atare de Windelband (în a sa *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914), trebuie să arate natura adevărată a noţiunii de valoare.

[1] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1973, p. 168.

Universitatea Spiru Haret

1.2. **Geneza şi natura valorii**

În ce priveşte geneza valorii, Petre Andrei pleacă de la faptul că valorile apar în relaţia dintre subiect şi obiect şi că subiectul se implică în amintitul raport prin toate facultăţile sale definitorii: gândirea, afectivitatea, voinţa.

Petre Andrei clasifică teoriile psihologice ale valorii, care exclud componenta logică a valorii, în trei categorii: 1) *teorii personaliste* (susţinute de Kreibig, Krueger, Th. Lipps, Ehrenfels, Windelband, Schmoller, Simmel ş.a.), 2) *teorii materialiste* (afirmate de Meyer, Münsterberg, Heyn, Höffler, Höffding) şi 3) *teoria simţirii intenţionale* (elaborată de Max Scheler).

Teoriile personaliste consideră că valoarea depinde numai de subiect, şi anume: fie de sentiment, fie de voinţă. De aceea, ele concep valoarea ca „fenomen pur subiectiv", ca „funcţie psihică ocazionată de trebuinţe şi tendinţe pur subiective", ca „reacţie subiectivă la senzaţia sau reprezentarea unui lucru"[2]. Aceste teorii susţin că toate fenomenele depind de subiectivitatea umană.

Teoriile materialiste consideră că valoarea depinde numai de obiect, identificând-o cu o însuşire inerentă lucrurilor şi independentă de recunoaşterea şi judecata noastră, şi anume cu acea proprietate a obiectelor care, cum spunea Höffding, procură o satisfacţie imediată sau este un mijloc de preocupare a satisfacţiei. Deşi pun valoarea în dependenţă exclusivă de obiect, aceste teorii se încadrează în cele psihologice, pentru că afirmă că obiectul are valoare numai dacă produce în subiect o stare psihică, un sentiment al valorii sau o dorinţă a acestuia. Spre deosebire de concepţiile personaliste, cele materialiste susţin că fenomenele subiective depind de realitatea externă, obiectivă.

Teoria simţirii intenţionale, afirmată de Scheler, consideră că simţirea umană este intenţională, adică orientată *a priori*, şi că valorile sunt calităţi care apar într-o simţire intenţională. Admiţând că simţirea presupune o ordine, o legislaţie apriorică, Scheler conchide că există o ordine de valori independentă de alcătuirea subiectului psihic şi de schimbarea istorică a bunurilor exterioare.

Petre Andrei îndreptăţeşte întrucâtva fiecare din cele trei orientări, dar le va supune şi criticii. El apreciază personalismul şi

[2] *Ibidem*, p. 175.

Universitatea Spiru Haret

materialismul pentru ideea importanței subiectului şi, respectiv, a rolului obiectului în constituirea valorii, dar le obiectează faptul că, la limită, absolutizează subiectul şi, respectiv, obiectul. Din teoria simțirii intenționale reține ideea unei dispoziții psihologice spre valoare, dar respinge teza că această dispoziție ar fi calitativă, adică ar imprima chiar şi calitatea, felul specific, sau însuşirile valorilor, ceea ce ar echivala, din nou, cu absolutizarea rolului subiectului.

În urma analizei concepțiilor psihologice, Petre Andrei conchide că „valoarea nu e un atribut nici al subiectului, nici al obiectului, ci (e) o relație funcțională a amândurora”[3].

Referitor la rolul axiologic al subiectului, Petre Andrei susține că subiectul are o dispoziție psihică spre valoare, dar precizează că dispoziția respectivă se actualizează numai în relația ei cu obiectul. Pentru a determina natura acestei dispoziții şi, deci, natura valorii, el revine la analiza concepțiilor personaliste, a celor emoționaliste şi a celor voluntariste.

Emoționalismul (reprezentat de Paulsen, Simmel, Kreibig, Schmoller, Windelband, Rickert ş.a.) consideră că sentimentul este baza valorii, iar *voluntarismul* (exprimat de Ehrenfels, Friedrich von Wieser, Krueger, Rudol Eisler, Richter, Frischeisen-Köhler) afirmă că valoarea se întemeiază pe voință.

Emoționaliştii pleacă de la premisa că raportul dintre subiect şi lucruri este în mod primordial afectiv. Astfel, ei consideră că, în funcție de trebuințele sale, începând cu cele biologice şi continuând cu cele determinate de societate, orice subiect are față de obiectele la care se raportează un sentiment de plăcere sau de durere, de aprobare sau de dezaprobare, sentiment care ar prevala față de elementele intelectuale sau volitive. În consecință, ei vor întemeia valoarea pe sentiment. În acest sens, *Simmel*, bunăoară, afirmă că valoarea este „un sentiment originar – de care legăm reprezentări”. Dintre emoționaliști, *Schmoller* admite o concomitență între elementele afective şi cele cognitive, afirmând că orice impresie sau reprezentare e legată cu anumite sentimente de plăcere sau neplăcere, iar *Meinong* susține chiar că unele sentimente de valoare sunt cauzate nu de obiecte exterioare, ci, în lipsa acestora, de judecata despre un obiect absent, astfel că sentimentele pot fi sau ale reprezentării, sau ale judecății. Tot el consideră că orice conținut

[3] *Ibidem*, p. 177.

Universitatea Spiru Haret

emoțional are şi un filon volitiv, astfel că valoarea rezultă dintr-o anumită combinație între sentiment şi dorință.

Voluntariştii întemeiază valoarea pe voință pornind de la considerentul că, la obiectele cărora le atribuie valoare, omul se raportează nu numai prin sentiment ca stare pasivă, ci şi, mai profund, prin dorință ca element activ-volitiv, şi anume: fie prin dorința de a poseda obiectele respective, fie prin dorința ca ele să existe. În consecință, unii voluntarişti (ca Wundt, Frischeisen-Köhler, H. Richter, Herman Schwarz) au conceput valoarea ca scop dorit de voință. În general, voluntariştii au gândit că voința primează în raport cu sentimentele şi actele logice. Totuşi, unii voluntarişti, ca *Hermann Cohen* şi *H. Münsterberg*, au susținut că valoarea este produsă nu de orice voință , ci doar de voința pură, adică independentă de motive şi mobile sensibile, personale, dar călăuzită de adevăr şi, deci, de rațiune.

În opoziție cu cele două orientări, Petre Andrei a susținut că la geneza valorii concură toate facultățile sufleteşti. Concluzia sa, care susține conlucrarea axiologică a principalelor facultăți sufleteşti, este următoarea: „După noi, valoarea e o dispoziție *inerentă spiritului*, care are ca formă fenomenală de manifestare *raportul funcțional al unui subiect cu un obiect*, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice de valoare. Natura acestei dispoziții psihice a fenomenului valorii nu se poate reduce numai la sentiment şi voință, căci ea e un complex sufletesc în care intră toate elementele psihice. Noi credem că *fenomenul valorii e un sentiment ce întovărăşeşte o judecată şi care caută să concretizeze obiectul său sub forma unui scop*."[4]

Din caracterizarea concluzivă dată de Petre Andrei valorii reținem, înainte de toate, distincția operată de autor, dar care a fost neglijată de comentatorii săi, între *valoare* ca dispoziție inerentă spiritului, ca tendință spirituală virtuală, potențială, şi *fenomenul valorii* ca dispoziție manifestată, actualizată şi motivată de obiect. Potrivit lui Petre Andrei, în timp ce valoarea în genere rămâne o dispoziție virtuală, tipurile (speciile) de valori sunt actualizări diferite, particulare, ale dispoziției generale. În ce priveşte considerarea naturii valorii ca dispoziție fenomenalizată, subliniem următoarele elemente semnificative:

a) fenomenul valoric e un complex sufletesc în care intră sentimentul, voința, judecata, într-un cuvânt toate elementele psihice;

[4] *Ibidem*, p. 188.

Universitatea Spiru Haret

b) sentimentul însoţeşte o judecată, ceea ce presupune o anterioritate logică a judecăţii;

c) sentimentul tinde să concretizeze obiectul său sub forma unui scop, ceea ce înseamnă că sentimentul reclamă dorinţa (voinţa) de a-şi apropria obiectul plăcerii şi de a-l respinge pe cel al neplăcerii.

Luând în atenţie accentul pus de Petre Andrei pe elementul intelectual, Alexandru Boboc remarca: „Autorul Filosofiei valorii rămâne, oarecum, ca şi Rickert, mai mult la discutarea valorii teoretice decât a valorii în genere”[5]. Amintita remarcă lasă să se înţeleagă că la Petre Andrei valoarea teoretică apare ca valoare în genere sau ca model pentru celelalte valori. Plecând de la acelaşi accent pus pe elementul logic al oricărei valori, un alt interpret, Marin Aiftincă, opina: „Ni se pare că tocmai acest element intelectual, fără a fi exclusivist, devine, în ultimă instanţă, centru gravitaţional al teoriei axiologice elaborată de Petre Andrei, ceea ce îl deosebeşte de filosofia kantiană şi neokantiană şi lărgeşte perspectiva raţionalistă în filosofia contemporană a valorilor”[6].

În ce ne priveşte, vom încerca să circumscriem aprecierile amintite, în fond valabile, într-o perspectivă mai cuprinzătoare, în care, după opinia noastră, în explicarea genezei şi naturii valorilor, Petre Andrei pune un accent cel puţin la fel de puternic nu numai pe elementul logic, ci şi pe elementul afectiv şi chiar pe cel volitiv.

Mai întâi, vom reda consideraţiile lui Petre Andrei care îndreptăţesc accentul pus de el şi de comentatorii săi pe elementul logic. *În primul rând*, deşi pleacă de la considerentul că „din punct de vedere psihologic între funcţiunile fundamentale nu este vreun raport de reducere cauzală”[7], totuşi, bazat pe datele psihologiei lui Wundt, Petre Andrei admite o anumită dependenţă a sentimentului faţă de senzaţie şi gândire şi a voinţei faţă de sentiment, ca şi, implicit, de gândire. În acest sens, afirmă, pe de o parte, că „se ştie din psihologie că orice sentiment are ca supoziţie necesară o reprezentare; se poate totuşi ca un sentiment să aibă ca supoziţie o judecată”[8], iar pe de altă parte, că „voinţa realizează valori determinate de sentiment”, astfel că

[5] Alexandru Boboc, *Valoarea în orizontul logicii şi sociologiei valorilor. Contribuţia lui Petre Andrei la întemeierea filosofiei moderne a valorilor*, în „Analele Universităţii Bucureşti”, seria Filosofie, 1986, p. 22.

[6] Marin Aiftincă, *Valoare şi valorizare*, Editura Academiei, Bucureşti, 1994, p. 178.

[7] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit., p. 186.

[8] *Ibidem*, p. 180.

Universitatea Spiru Haret

„intensitatea dorinței de realizare a unei valori depinde de sentimentul valorii”[9]. În lumina cunoştinţelor psihologice amintite, el apreciază că „dintre cele două mari concepții opuse, concepția emoționalistă e ceva mai largă şi cuprinde oarecum pe cea voluntaristă”[10], dar adaugă critic că ambele sunt unilaterale. Aşadar, un prim motiv pentru care nu acceptă emoționalismul e acela că sentimentul nu e originar. *În al doilea rând*, Petre Andrei adaugă: „Pe lângă aceasta, nu se poate admite în mod absolut sentimentul ca bază a valorii, căci nu orice sentiment indică şi o valoare”, ci, aşa cum susținea Meinong, pe care îl invocă aprobativ, valoarea e imanentă „numai sentimentelor reprezentative, adică numai acelora care întovărăşesc o judecată”[11].

S-ar părea că argumentele amintite sunt suficiente pentru a conchide că Petre Andrei susține un primat al elementului logic în geneza şi natura valorii. Iată însă şi argumentele care denotă că autorul *Filosofiei valorii* pune un accent cel puțin la fel de tare pe elementul afectiv şi chiar pe cel volitiv. *În primul rând*, el consideră că sentimentul, deşi derivat în raport cu elementul intelectual, este, împreună cu acesta, primordial în cunoaşterea prin care se constituie valorile. În acest sens, considerăm foarte importantă precizarea adusă de Petre Andrei după care „toate aceste sentimente ce întovărăşesc procesele gândirii şi ale cunoaşterii sunt *sentimente logice*, adevărați pionieri ai cunoştinței întrucât ele premerg cunoaşterii”[12]. Astfel de sentimente, exemplifică el, sunt cele de plăcere, de neplăcere, de contrarietate, de necesitate etc. Precizarea amintită este foarte importantă pentru că, de vreme ce sentimentele respective premerg cunoaşterii, rezultă, deşi Petre Andrei nu conchide aceasta în mod expres, că asemenea sentimente sunt ele însele *a priori*, ca şi formele logice de care sunt legate şi împreună cu care constituie premise ale oricărei valori. Prin urmare, sentimentele, „reprezentative” sunt secundare numai în raport cu elementele logice, dar nu şi în raport cu valorile. *În al doilea rând*, ca şi Max Scheler, şi Petre Andrei recunoaşte existența unei dispoziții *a priori* către valoare, dispoziție de tip afectiv. *În al treilea rând*, şi în legătură cu voința, activă în cea mai mare măsură în instituirea valorilor morale şi, în genere, în procesul valorificării, Petre Andrei va preciza că este vorba de o voință rațională şi, deci *a priori*, degajată de mobiluri empirice, relative.

[9] *Ibidem*, p. 187.
[10] *Ibidem*, p. 186.
[11] *Ibidem*, p. 186-187.
[12] *Ibidem*, p. 238.

Universitatea Spiru Haret

Aşadar, perspectiva lui Petre Andrei asupra naturii valorii cuprinde atât un *fundal logicist*, prin considerarea caracterului originar al elementului intelectual, cât şi un *primplan care îmbină logicismul cu emoţionalismul apriorist şi chiar cu voluntarismul apriorist* prin admiterea aprioritătii celor trei facultăţi sufleteşti în calitatea lor de premise necesare ale valorii.

În ce ne priveşte, considerăm că perspectiva emoţionaliştilor asupra naturii valorii este mai îndreptăţită decât cea logistă. În acest sens credem că nu trebuie confundat planul strict logic cu cel valoric, în speţă adevărul logic şi valoarea de adevăr. În realitate, adevărul formal este totuna cu structura logică a adevărului, iar aceasta se impune minţii noastre fie că o conştientizăm, fie că nu, în timp ce adevărul ca valoare presupune atitudinea noastră apreciativă faţă de adevărul logic-formal şi, deci, un ataşament total, nu numai intelectual, ci şi, în primul rând, afectiv, căci, prin natura sa, preţuirea a ceva este de ordin sentimental.

1.3. **Clasificarea valorilor**

Concepţia lui Petre Andrei privind natura complexă a valorii, o natură prioritar logică, dar şi afectivă şi volitivă, se va regăsi şi în clasificarea dată de el valorilor şi în considerarea valorii logice ca un fel de etalon al tuturor celelalte.

Petre Andrei consideră că diferitele criterii în funcţie de care au fost clasificate valorile (valabilitatea valorilor, calitatea lor, subiectul lor, motivele care le-au determinat, obiectul lor, facultatea psihică din care izvorăsc, sfera lor de aplicare) nu reuşesc să surprindă caracterul unitar al lumii valorilor. Dat fiind faptul că „toate valorile au ca punct central conştiinţa de sine a omului, conştiinţa de trebuinţele persoanei sale”[13], rezultă că omul stabileşte valori în funcţie de dispoziţiile sale sufleteşti şi de experienţele practico-sociale, care îi sporesc şi rafinează trebuinţele. Ca atare, Petre Andrei clasifică valorile în două categorii: 1) *valori hiperpersonale* şi 2) *valori sociale.*

Valorile hiperpersonale sunt determinate numai de gândirea individuală şi cuprind valorile *logice* şi *matematice*. Dintre valorile hiperpersonale, Petre Andrei le analizează numai pe cele logice. El le clasifică în 1) *valori logice supreme* (fundamentale), care sunt principiile (axiomele) logice şi 2) *valoarea logică a unui raţionament*, ca urmare a

[13] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit., p. 179.

Universitatea Spiru Haret

respectării principiilor logice. Principiile sunt evidente şi necesare, iar valoarea logică a unui raţionament poate fi argumentativă.

Detaliind *valorile sociale*, Petre Andrei arată că acestea sunt determinate fie de *elementele constitutive* ale realităţii sociale (valorile *psihice* şi *economice*), fie de *elementele regulative* (valorile *juridice* şi *politice*), fie de *cadrul general* al societăţii, care cuprinde mediul istoric, biologic, religios etc. (valorile *istorice*, *biologice*, *religioase* etc.). Dat fiind că elementele sociale sunt ireductibile, tot aşa sunt şi valorile sociale determinate de ele. După cum remarcă Petre Andrei, valorile sociale „au comun, pe lângă elementul social, faptul că se referă mai mult la sentiment şi voinţă”[14], pentru că însăşi realitatea socială îi corelează pe indivizi prin acţiunea lor comună, care presupune idei, sentimente şi scop comun, deci o voinţă comună. Spre deosebire de valorile hiperpersonale, care sunt „*elemente intelectuale ale conştiinţei*”, valorile sociale sunt „*elemente active ale vieţii sociale*” şi, de aceea, Petre Andrei se ocupă şi de procesul de realizare în viaţa practică a valorilor, proces care urmează cunoaşterii şi valorificării valorilor şi care presupune anumite norme (reguli, maxime) determinate de valorile fixate ca scop şi de cele folosite ca mijloc, precum şi de societate, de voinţa socială concretizată în obiceiuri şi legi. Procesul de realizare a valorilor urmează celui de cunoaştere şi celui de recunoaştere (valorificare) a lor.

Prin clasificarea valorilor în funcţie de elementele lor individuale sau sociale, Petre Andrei consideră că, în fond, însăşi conştiinţa axiologică este individuală sau socială, independentă sau dependentă de societate. Astfel, potrivit lui, valorile logico-teoretice rezultă dintr-un intelect individual, autonom, în timp ce valorile sociale provin dintr-o voinţă şi o afectivitate determinate social.

Prin ideea că valorile hiperpersonale (logice şi matematice) ar fi independente de societate, Petre Andrei intenţiona să le degajeze de orice empirism şi relativism care s-ar putea insinua într-o interpretare sociologică, astfel încât să stabilească un etalon şi pentru valorile sociale. De altfel, reiterând „puritatea” elementului intelectual, el va afirma că „voinţa socială va crea valori cultural-sociale adevărate, durabile, numai atunci când va fi călăuzită de gândire şi de cunoştinţă raţională”[15]. Petre Andrei a surprins faptul real că valorile logice şi matematice sunt mai puţin influenţate de factori sociali, dar l-a

[14] *Ibidem*, p. 247.
[15] *Ibidem*, p. 343.

Universitatea Spiru Haret

absolutizat, ajungând să susțină că independența valorilor amintite față de societate ar fi absolută, iar nu relativă. În fond, plecând, ca şi Petre Andrei, de la premisa că orice valoare cuprinde, pe lângă un filon logic, şi unul atitudinal, apreciativ, vom putea conchide, spre deosebire de el, că toate valorile au un caracter social, dacă vom gândi că aprecierile institutoare de valori au un caracter intersubiectiv, ceva admis ca valoros fiind prețuit sau putând fi prețuit ca atare de toți membrii comunității, ceea ce presupune faptul că între ei are loc un schimb de opinii şi evaluări. Adevărul ca valoare, de exemplu, reclamă o adeziune afectivă din partea tuturor şi este urmărit ca atare de către toți.

1.4. **Valoarea ca element logic al conceptului şi judecății**

Susținând consecvent că, în constituirea valorii, elementul logic are un rol originar, Petre Andrei afirmă expres că valoarea este „un postulat logic, care are o manifestare şi o expresie psihologică”[16]. Pentru a examina valoarea ca „postulat logic”, el analizează formele de bază ale cunoştințelor: conceptul şi judecata.

Termenul de *concep*t poate avea trei sensuri: psihologic, logic şi ştiințifico-metafizic. În fiecare înțeles, conceptul conține ideea a ceva general şi esențial, care ni se impune, iar această idee este, potrivit lui Petre Andrei, tocmai o idee a valorii. Astfel, în sens psihologic, conceptul este înțeles ca o reprezentare generalizată, care îşi subsumează mai multe reprezentări parțiale şi, deci, mai mulți indivizi. În sens logic, conceptul este înțeles ca element al judecăților valabile, al gândirii logice, iar judecata n-ar putea stabili relații valabile între concepte (între conținuturi psihice), dacă n-ar cuprinde în sine convingerea în valoarea acestora. Mai exact, „esența logică a conceptului constă tocmai în valoarea sa pentru o mulțime de obiecte nepercepute”[17]. Cu alte cuvinte, în sens logic, conceptul cuprinde ideea unui conținut logic general şi, deci, ideea unei valori, care prezintă valabilitate pentru întreaga clasă de obiecte de acelaşi fel, inclusiv pentru cele nepercepute. În sens ştiințifico-metafizic,

[16] *Ibidem*, p.179.
[17] *Ibidem*, p. 200.

Universitatea Spiru Haret

conceptul este privit ca expresie a realității şi, deci, „cuprinde în sine ideea de valoare a realității, valoarea de existență”[18].

Conceptele, adaugă Petre Andrei, nu numai că presupun în alcătuirea lor ideea de valoare, ci sunt ele însele valori constitutive oricărei cunoştințe. Astfel, categoriile, care sunt concepte fundamentale, prezidează formarea tuturor celorlalte noțiuni privitoare la realitate şi sunt cunoaşteri ale realității.

Ca şi conceptele, *judecățile* presupun şi ele valoarea. Şi ele pot fi examinate fie sub unghi psihologic, fie sub aspect logic. Din punct de vedere psihologic, judecata este un fenomen psihic, temporal, al cărei conținut reprezentativ poate fi dat sau în intuiție (în judecățile de percepție), sau în gândire (în judecățile conceptuale). Sub aspect logic, judecata leagă două reprezentări (noțiuni). Potrivit unor autori, componentele judecății sunt unite pe baza identității lor, conform altora – prin faptul că ele sunt imanente una alteia, iar potrivit teoriei valabilității, susținută, între alții, de Windelband şi Rickert, funcționarea judecății presupune şi conştiința valabilității legăturii dintre elementele judecății şi, deci, a valorii acestei legături. În consecință, potrivit teoriei valabilității, judecata constă în aprobarea sau respingerea relației dintre elementele sale, a valorii acestei conexiuni.

Petre Andrei îşi însuşeşte şi el teoria valabilității, susținând că „afirmarea sau negarea, convingerea ca element al judecății, constituie valoarea”[19]. El se distinge însă de Windelband şi Rickert prin explicația dată fenomenului prin care orice judecată ajunge să presupună valoarea ca valabilitate (ca acord logic între componentele judecății) şi, deci, prin felul în care înțelege însăşi valoarea.

Şi anume, Rickert era de părere că valoarea implicată în judecată este intemporală şi, prin urmare, independentă de conştiința individuală, care, dimpotrivă, depinde de valoare. Astfel, valoarea apare ca o necesitate necondiționată, ca ceva nereal, altfel spus, ca o valoare transcendentă, care se impune gândirii sub forma unui imperativ teoretic. De aceea, judecata ar fi condusă de sentimentul nemijlocit al omului că el trebuie să judece aşa şi nu altfel. În plus, Rickert tindea să considere imperativul teoretic ca imperativ etico-teoretic. La rândul său, Windelband gândea şi el că în judecată există,

[18] *Ibidem*, p. 200.
[19] *Ibidem*, p. 203.

Universitatea Spiru Haret

de regulă, un element de valoare, dar susținea hotărât că acest element imperativ nu e teoretic, ci ar fi practic, adică ar fi un rezultat al dorinței (voinței), în sensul că judecata, gândirea logică, ar fi ceva de dorit din punct de vedere etic. Totodată, el susținea că există şi judecăți pur teoretice, şi anume cele problematice, căci acestea nu au un temei suficient nici pentru aprobare, nici pentru dezaprobare.

În opoziție cu Rickert, Petre Andrei susține că valoarea „nu e un *imperativ transcendent*, ci e de *natură transcendentală*, căci ea nu e rezultatul unei deducții care depăşeşte experiența, ci e chiar la baza experienței”[20]. În opoziție cu Windelband, dar şi cu Rickert, susține că „valoarea nu e un imperativ practic, ci teoretic”[21], căci voința de valoare, care se manifestă prin atitudinea de afirmare sau negare, e o voință de adevăr, care e o valoare teoretică, nu o voință de valoare utilă, de valoare realizată în viața practică”[22], iar valoarea teoretică e absolut independentă de trebuințele vieții, de scopurile practice. De asemenea, spre deosebire de Windelband, Petre Andrei argumentează că, din punct de vedere formal, iar nu al teoriei cunoaşterii, judecățile problematice sunt ca toate celelalte judecăți, conținând şi ele un element de valoare, căci, exprimând o posibilitate, ele conțin şi „credința în posibilitatea legăturii unor reprezentări” şi, deci, în posibilitatea afirmării adevărului.

Propunând propria explicație dată elementului valoric al judecății, Petre Andrei consideră că orice judecată are un element de valoare pentru că orice judecată tinde să fie cunoştință, avându-şi rațiunea numai întrucât ne dă cunoştințe şi vrea să exprime o cunoaştere. El arată că există totuşi o diferență între judecată şi cunoştință, în sensul că „într-o judecată avem o atitudine față de valoarea de adevăr a legăturilor conținuturilor psihice, pe când în cunoştință e o atitudine față de realitatea acestor conținuturi”, astfel că „în concept şi judecată avem a face cu valoarea supremă de adevăr numai, pe când în cunoştință avem a face şi cu valoarea de realitate, de experiență”[23]. Aşadar, potrivit lui Petre Andrei, în timp ce sub unghi psihologic valoarea e un *sentiment* ce însoțeşte o *judecată* şi se prelungeşte într-o *dorință* (un scop pus de voință), sub aspect logic e însăşi *esența logică* (*formală*) a conceptului sau a judecății, sau, mai exact, conştientizarea acestei forme logice, iar din punct de vedere

[20] *Ibidem*, p. 233.
[21] *Ibidem*, p. 234.
[22] *Ibidem*, p. 206.
[23] *Ibidem*, p. 207.

Universitatea Spiru Haret

teoretic (ştiinţific şi metafizic) este *forma logică privită nu formal, ci împreună cu conţinutul ei cognitiv*.

Prin analiza modului în care se constituie conţinutul valoric al conceptului şi judecăţii, Petre Andrei a fost mai fidel spiritului kantian decât neokantienii din şcoala badeză, fără a fi însă nici el un kantian ortodox. Admiţând, ca şi Kant, existenţa unor forme *a priori* ale cunoaşterii, a considerat că orice formă logică conştientizată constituie o valoare logică, o „supoziţie a gândirii". Cum forma logică a judecăţii este forma generală a adevărului, a conchis că „adevărul este valoarea supremă spre care tind judecăţile noastre"[24]. Spre deosebire de Kant, Petre Andrei a pus accentul nu numai pe forma judecăţii, ci şi pe conţinutul acesteia şi, ca atare, a înţeles valoarea de adevăr nu numai pur logic, formal, ci şi gnoseologic. Din aceeaşi perspectivă a solidarităţii dintre formele logice *a priori* şi cunoaşterea teoretică, el a putut să susţină, în opoziţie cu neokantienii, că valoarea e o supoziţie a gândirii în vederea cunoaşterii, iar nu un imperativ transcendent, cum gândea Rickert, sau un imperativ practic, cum opina Windelband, care anula independenţa teoreticului faţă de etic şi chiar de empiric. Acordând atenţie valorii ca element al conceptului şi judecăţii, Petre Andrei n-a ignorat nici faptul că valorile logico-gnoseologice presupun, ca orice alte valori, nu numai elemente logice, ci şi sentimente reprezentative şi un imbold spre realizare.

1.5. **Distincţia dintre judecăţile de existenţă şi judecăţile de valoare, dintre cunoaştere şi valorizare**

Faptul că valoarea este un element al oricărei judecăţi nu înseamnă că orice judecată este o judecată de valoare. Pe linia lui Durkheim, Petre Andrei consideră că există o diferenţă între judecăţile de existenţă şi judecăţile de valoare.

Prin *judecăţi existenţiale (de existenţă),* Petre Andrei înţelege „toate judecăţile ştiinţifice, toate judecăţile de adevăr, nu în sensul că ar exprima o existenţă, ceva independent de orice relaţie cu valoarea, ci cu un grad de adevăr obiectiv, o cunoştinţă pe care noi o obiectivăm, considerând-o în afară de orice valorificare", altfel spus „aceste judecăţi în care noi constatăm şi explicăm valori"[25]. Aşadar, ele au ca obiect ceva existenţial, dar nu un lucru, căci, pentru Petre

[24] *Ibidem*, p. 209.
[25] *Ibidem*, p. 209.

Universitatea Spiru Haret

Andrei, ideea de obiect nu e „ideea unui lucru, ci e ideea unei relații foarte generale, a unui principiu de valoare”[26]. Totuși, judecățile existențiale lasă impresia aparentă că nu conțin valori, dar această aparență se explică prin faptul că valoarea de cunoaştere, adevărul, are un caracter obiectiv, fiind pentru noi „un postulat logic cu putere de constrângere”[27], astfel că, „deşi e un element al conştiinței”, valoarea „pare că există în afară de noi, în obiecte”[28].

În schimb, *judecățile de valoare* sunt „acele judecăți în care apreciem, valorificăm – în vederea realizării practice – valori exprimate prin judecățile existențiale”[29].

Distincția dintre cele două tipuri de judecăți trimite la diferența dintre procesul de cunoaştere şi cel de recunoaştere (valorificare) a valorilor.

Procesul de cunoaştere este un proces teoretic, existent în toate domeniile cunoştinței omeneşti şi care se soldează cu judecăți existențiale. Potrivit lui Petre Andrei, „acest proces de cunoaştere ne dă *valorile teoretice explicative, valorile de cunoaştere*, a căror expresie o găsim în judecățile existențiale”[30]. Criteriul acestui proces nu poate fi cunoştința perceptivă individuală, căci generalizarea ei ar duce la valori relative şi subiective. De aceea, pentru a înlătura relativismul şi subiectivismul din cunoaştere se impune admiterea unei valori absolute, iar „în domeniul valorilor de cunoaştere, valoarea supremă, valoarea absolută, este valoarea de adevăr”[31].

Procesul de recunoaştere a valorilor (de valorificare) este un proces practic, din care rezultă judecățile de valoare. Acest proces se soldează cu „valorile practice valorificate”. Este un proces de recunoaştere şi comparare a valorilor în vederea realizării. Aşadar, procesul de recunoaştere este precedat de cel de cunoaştere, căci „pentru a valorifica ceva trebuie să cunoşti acel ceva”[32]. „*Valorificarea* – adaugă Petre Andrei – *este un proces practic de recunoaştere a unor valori sub anumite forme de realitate în vederea anumitor scopuri*. Valorificarea este cercetarea concordanței,

[26] *Ibidem*, p. 209.
[27] *Ibidem*, p. 209-210.
[28] *Ibidem*, p. 210.
[29] *Ibidem*, p. 209.
[30] *Ibidem*, p. 212.
[31] Petre Andrei, *Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor*, în *Opere sociologice*, vol. 1, ed. cit., p. 139-140.
[32] *Ibidem*, p. 139.

Universitatea Spiru Haret

potrivirii, dintre o valoare mijloc şi o altă valoare scop, pe care o considerăm ca ceva realizabil”[33]. În valorificare, omul se angajează atât intelectual, cât şi emoţional şi volitiv, căci orice valorificare presupune o atitudine a subiectului cognitiv. Dar, observă Petre Andrei, criteriul valorificării nu poate fi sentimentul, căci „valorificările din experienţa personală a individului sunt subiective şi prin generalizarea lor nu putem ajunge decât la valori relative, la valori condiţionate”[34]. De aceea, el subliniază că şi în valorificare, ca şi în cunoaştere, se impune postularea unei valori absolute, adică a unei valori generale, supraindividuale, valabilă pentru orice subiect şi obiect. Potrivit lui Petre Andrei, „judecăţile de valoare sunt oarecum obiectivate, depăşesc subiectivismul unei conştiinţe individuale, prin ideal”, care, deşi „e ceva variabil după societăţi şi timpuri”, totuşi conţine în variabilitatea sa şi ceva constant. Acest ideal sau valoare absolută ar consta în totalitatea valorilor care constituie cultura, fiind, deci, „idealul cultural, care e alcătuit dintr-un ideal politic, etic, economic, juridic etc.”[35].

Distincţia dintre procesul de cunoaştere şi cel de valorificare a valorilor îi permite lui Petre Andrei să argumenteze că deosebirea dintre *ştiinţele naturii* (*cosmologice*) şi *ştiinţele spiritului* (*noologice*) nu constă în faptul că primele exclud valoarea, iar ultimele o admit, cum considerase Dilthey. Dimpotrivă, dat fiind că valoarea e prezentă în orice cunoaştere, Petre Andrei susţine că ştiinţele diferă în funcţie de obiect şi de metodă. Şi anume, ştiinţele naturii se referă la natura exterioară şi se obţin prin experiment şi observaţie matematică instrumentală, iar ştiinţele spiritului se ocupă de viaţa sufletească şi se realizează prin empatie. Prin urmare, „în ştiinţele naturii noi *cunoaştem intelectual valori*, pe când în ştiinţele spiritului, în special, în ştiinţele sociale-culturale, noi stabilim valorificări în care intră emoţionalitatea şi voliţiunea noastră, deci înţelegem sufletul semenilor noştri, care desăvârşesc aceleaşi valorificări şi luptă pentru ele”[36].

Prin distincţia dintre cele două procese, de cunoaştere şi de recunoaştere a valorilor, Petre Andrei a distins, de fapt, între *obiectivitatea* şi *funcţionalitatea valorilor*. Aşa cum remarca Alexandru Boboc, „procesul de cunoaştere a valorilor, ca proces logic,

[33] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit., p. 139.
[34] Petre Andrei, *Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor*, în op. cit. p. 139.
[35] *Ibidem*, p. 140.
[36] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit., p. 213.

Universitatea Spiru Haret

priveşte dimensiunea obiectivităţi valorii, nu funcţionalitatea ei şi, ca atare, alături de o psihologie a valorii, este necesară o logică a valorii, care să ducă la întemeierea teoretică a valorii”[37], iar procesul de recunoaştere presupune aprecierea valorii şi „se inserează pe dimensiunea funcţionalităţii valorilor, a modului în care omul (individ, clasă, popor, naţiune) se raportează în mod concret, prin prisma unor interese morale şi materiale, la creaţia valorică (nouă sau integrată din tradiţie)”[38].

1.6. **Raportul dintre realitate şi valoare**

Plecând de la faptul că orice cunoştinţă conţine valoarea de tip logico-gnoseologic, Petre Andrei cercetează şi problema obiectivităţii cunoştinţelor noastre şi, mai larg, a raportului dintre valoare şi realitate. El arată că noţiunile de *realitate şi valoare* pot fi înţelese fie metafizic, fie logic. În *sens metafizic*, realitatea este „existenţa exterioară”, iar valoarea - „un postulat a cărui formă de expresie este de obicei divinitatea”. În *sens l*ogic, realitatea este obiect al cunoştinţei, iar valoarea - „*un concept regulativ al cunoaşterii*”[39].

Analizând raportul dintre realitate şi valoare sub aspectele logic şi metafizic, Petre Andrei refuză atât dualismul de tip kantian, care admite o separaţie între realitate şi valoare, cât şi monismul de tip idealist-transcendental (afirmat de Rickert, Cohen, Cassirer etc.) prin care se reducea realitatea la valoare.

Kant, arată Petre Andrei, a afirmat un dualism între valoare şi realitate prin faptul că a opus explicaţia din ştiinţele naturii şi aprecierea din ştiinţele acţiunii. Totuşi, aşa cum observă interpretul român, Kant a introdus involuntar elementul valorii chiar şi în filosofia sa a realităţii, distingând între judecăţile de percepţie, cu valoare subiectivă, valabile pentru un anumit subiect, şi cele de experienţă, cu valoare obiectivă, valabile pentru toate subiectele. Oricum, în filosofia sa a realităţii (a naturii) n-a dizolvat realitatea în valoarea de cunoaştere, recunoscând existenţa unui lucru în sine.

Spre deosebire de Kant, neokantienii Şcolii de la Marburg (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer) au renunţat la ideea existenţei unui

[37] Alexandru Boboc, *Valoarea în orizontul logicii şi sociologiei valorilor. Contribuţia lui Petre Andrei la întemeierea filosofiei moderne a valorilor*, în „Analele Universităţii Bucureşti”, seria Filosofie, 1986, p. 22.

[38] *Ibidem*, p. 21.

[39] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit., p. 214.

Universitatea Spiru Haret

lucru în sine, considerând că obiectul este creat în exclusivitate de conştiinţă prin funcţiunile ei logice. Deci, „şcoala marburgică" concepe existenţa în genere ca reductibilă la existenţa logică, iar pe aceasta – ca reductibilă la valoare.

Într-o altă modalitate, neokantienii Şcolii de la Baden (W. Windelband, H.Rickert şi H.Münsterberg) au susţinut că obiectul cunoaşterii nu este creat de gândire, ci este imanent conştiinţei. Ei au identificat acest obiect cu valoarea, cu un imperativ (*Sollen*) independent de orice experienţă, universal şi necesar. Aşadar, şi ei au gândit că realitatea obiectivă se reduce la obiectul de cunoscut, iar acest obiect – la valoare.

În înţelegerea raportului dintre realitate şi valoare, Petre Andrei va fi mai aproape de Kant decât de neokantieni. Pe de o parte, va admite, ca şi neokantienii, că realitatea ca obiect al cunoaşterii este călăuzită de conceptul valorii, căci nu putem gândi ceva decât prin cunoştinţele care au o valoare logică de cunoaştere. Dar, pe de altă parte, ca şi Kant, va considera că realitatea nu se reduce la valoare, recunoscând că realitatea conţine şi ceva iraţional, alogic, inexprimabil sub forma cunoştinţei şi, deci, a valorii.

În fond, prin consideraţiile privind raportul dintre realitate şi valoare, Petre Andrei reafirmă, şi din această perspectivă, că valoarea logico-gnoseologică nu rezidă nici numai în obiect, nici numai în subiect.

1.7. **Caracterele valorii de cunoaştere şi valorile logice**

Valoarea de cunoaştere (adevărul) este caracterizată de P. Andrei prin *evidenţă, necesitate, universalitate* şi *obiectivitate*.

Evidenţa, susţine P. Andrei, „nu este un element constitutiv al procesului cunoaşterii, ci aparţine rezultatului gândirii şi cunoaşterii"[40]. Sub aspect logic, „evidenţa este o convingere ce se impune gândirii în urma raţionamentului", iar sub aspect psihologic, „un sentiment de constrângere" care „nu trebuie considerat decât ca o expresie psihologică a evidenţei logice"[41]. P. Andrei susţine că evidenţa logică este caracterul fundamental al valorii de cunoaştere.

Necesitatea este implicată de evidenţă, căci ceea ce este evident se impune cu necesitate spiritului şi exclude posibilitatea contrariului.

[40] *Ibidem*, p. 237.
[41] *Ibidem*, p. 237.

Universitatea Spiru Haret

Universalitatea este şi ea cuprinsă de evidenţă o dată cu necesitatea, pentru că tot ceea ce este necesar este şi universal.

Obiectivitatea nu mai este însă conţinută în sine de evidenţă, căci pot exista nu numai o evidenţă obiectivă, ci şi o evidenţă subiectivă, în care obiectul gândirii sau conţinutul judecăţii nu depăşeşte subiectivitatea individuală. P. Andrei nu acceptă poziţia realist-naivă, conform căreia obiectivitatea ar consta în acordul gândirii, al ideilor, cu realitatea externă, deoarece, observă el, existenţa este cunoscută prin travaliul gândirii. El argumentează că nici criteriul pragmatist, după care obiectivitatea ideilor ar consta în eficienţa lor practică, nu se susţine, pentru că duce la subiectivism şi este infirmat de experienţă, de faptul că unele judecăţi veridice pentru oameni le dăunează sau sunt indiferente. În schimb, P. Andrei, subscrie criteriului kantian, care afirmă „concordanţa cunoştinţei cu legile generale şi formale ale inteligenţei şi raţiunii", dar adaugă, „pentru completare", că „nu numai ceea ce nu contrazice legile gândirii este adevărat, ci şi ceea ce nu se contrazice cu datele experienţei"[42].

Prin caracterele atribuite valorii de adevăr, P. Andrei indică, de fapt, atributele oricărei valori, căci, în viziunea sa, constituirea oricărei valori implică şi valoarea de adevăr.

În legătură cu valorile logice, care sunt subiacente valorii de adevăr, P. Andrei critică atât încercările pozitiviste de a le deduce din experienţă, cât şi încercările altor autori (Riehl, Lipps, Münsterberg) de a reduce principiul contradicţiei şi pe cel al raţiunii suficiente la principiul identităţii.

Împotriva pozitivismului, P. Andrei argumentează că valorile logice nu pot fi deduse din experienţă, pentru că ele sunt apriorice, universale şi necesare, în timp ce faptele empirice sunt particulare şi contingente. În consecinţă, principiile logice sunt cele care întemeiază experienţa, unitatea lor fiind unitatea unei conştiinţe în genere. Fiind cele mai generale, valorile logice sunt nedefinite „calitativ şi cantitativ", adică ele fac abstracţie de conţinutul concret al experienţei, de orice conţinut empiric, material.

P. Andrei argumentează, de asemenea, că principiile logice nu se dizolvă în principiul identităţii, pentru că ele îndeplinesc funcţii diferite, ireductibile. Principiul identităţii serveşte gândirii pentru a sesiza în special asemănările dintre lucruri, cel al contradicţiei –

[42] *Ibidem*, p. 241.

Universitatea Spiru Haret

pentru a surprinde deosebirile, iar principiul raţiunii suficiente – pentru a stabili raportul de dependenţă dintre concepte şi judecăţi.

Cu analiza dată adevărului, ca valoare supremă a cunoaşterii, şi valorilor logice, P. Andrei încheie întemeierea logică a valorii şi trece la cercetarea diferitelor tipuri de valori sociale.

1.8. **Tipurile de valori sociale**

În examinarea valorilor sociale, P. Andrei este preocupat în mod deosebit de punerea în evidenţă a elementelor lor sociale.

a) Relativ la valorile *economice*, P. Andrei argumentează că acestea depind nu numai de trebuinţele individuale, ci şi de factori sociali, cum ar fi munca pentru producerea unui lucru. Totodată, el consideră că, deşi ireductibilă, valoarea economică „nu are însă însemnătate decât pusă în serviciul altor valori, şi anume, valorile culturale”[43], astfel că ea este un mijloc în raport cu valorile cultural-morale, care sunt scopuri.

b) *Valorile juridice* sunt divizate în două mari grupe: a) *o valoare juridică supremă* şi b) *valori-mijloace* (norme şi legi juridice), întemeiate pe valoarea supremă. Valoarea absolută, consideră P. Andrei, e o valoare culturală, iar aceasta se concretizează în diferite forme, între care *constituţia* unui stat, care garantează dezvoltarea personalităţii ca agent al culturii şi este baza dreptului pozitiv. El susţine că „ideea de drept însă este de natură socială, întrucât nu ar avea nici un sens dacă nu s-ar aplica raporturilor dintre indivizi”[44], astfel că „valoarea juridică are elemente sociale chiar în constituirea sa – se naşte cu societatea şi există pentru societate”[45].

P. Andrei arată că valoarea juridică se deosebeşte de cea etică, în principal, sub două aspecte: a) raportează faptele la litera legii, nu la datorie şi b) are o origine heteronomă, fiind impusă de o voinţă exterioară, iar nu autonomă, impusă de fiecare personalitate. El consideră că, în cele din urmă, valorile juridice derivă din cele cultural-morale.

c) *Valorile politice* sunt prin excelenţă sociale, pentru că se referă la stat, la cetate, la formele organizării vieţii în comun. În consecinţă, statul apare ca valoare politică superioară. După modul în care pot fi concepute raporturile dintre individ şi stat, valorile politice pot fi clasificate în două

[43] *Ibidem*, p. 269.
[44] *Ibidem*, p. 274-275.
[45] *Ibidem*, p. 275.

Universitatea Spiru Haret

mari grupe: a) *valori personaliste*, care concep statul ca mijloc al realizării individului şi b) *valori transpersonaliste*, care consideră că individul se află în serviciul statului, al scopului general-cultural promovat de stat. Concepţia personalistă este adepta unui stat contractual, iar cea transpersonalistă idealizează statul organicist. P. Andrei apreciază că ambele concepţii sunt exagerate şi că, totuşi, a doua, cu unele corective, e mai aproape de adevăr. El însuşi concepe statul ca personalitate socială, altfel spus ca o „unitate de voinţe individuale" în care scopurile individuale sunt subordonate unui scop social. El consideră că diferite tipuri ale statului sunt valori politice, care condiţionează afirmarea celorlalte valori. Dar, adaugă el, „nici statul nu e o valoare absolută, supremă, ci e numai un mijloc pentru realizarea altei valori"[46]. Valoarea culturală supremă este *umanitatea*, iar unitatea culturală subsumată umanităţii e *naţiunea*. De aceea, statele îşi realizează menirea lor culturală ca state naţionale. Aşadar, valorile politice sunt subordonate valorilor culturale.

d) *Valorile etice* sunt cercetate din punct de vedere al naturii şi al criteriului lor.

În ce priveşte natura valorii morale, sunt analizate mai multe grupe de răspunsuri care afirmă că valorile morale sunt după cum urmează: a) de *natură psiholog*ică (intelectuală, sau afectivă, sau voluntară), b) de *natură logică* (exemplu Kant: binele provine din datoria fixată de raţiunea practică), c) de *natură biologică* (exemplu Nietzsche: bine e tot ce serveşte viaţa), d) de *natură socială*. P. Andrei apreciază în mod deosebit ultimul punct de vedere, pentru că, afirmă el, „individul şi societatea se presupun reciproc, de aceea voinţa morală trebuie să cuprindă şi individualismul şi altruismul în sine"[47].

Cât priveşte criteriul faptelor morale, P. Andrei consideră că acesta nu este nici plăcerea, nici utilul, nici perfecţiunea, ci este valoarea personalităţii, astfel că orice act care concură la creşterea personalităţii are valoare morală. El menţionează că acest criteriu a fost stabilit „în principiu" de Kant, dar precizează că personalitatea, în calitate de personalitate morală, de ideal moral, de valoare absolută, este „personalitatea creatoare de valori culturale", pentru că aceste valori alcătuiesc „idealul umanităţii, idealul cultural, care e valoarea etică supremă"[48].

Referitor la raportul dintre valoarea etică supremă şi celelalte valori culturale, P. Andrei este înclinat să considere că valoarea

[46] *Ibidem*, p. 281.
[47] *Ibidem*, p. 288.
[48] *Ibidem*, p. 297.

Universitatea Spiru Haret

morală este fundamentală, dar, mai nuanțat, îi atribuie şi culturii o influență inversă, afirmând: „Cultura este şi o condiție şi un efect al moralității”[49].

e) Potrivit lui P. Andrei, *valorile istorice* sunt cele mai importante dintre valorile determinate de cadrul general în care se desfăşoară viața socială. El precizează că analiza valorilor istorice, ca şi a problemelor adiacente, cum ar fi obiectul istoriei, judecata istorică şi metoda istoriei, ține de filosofia istoriei.

În ce priveşte obiectul istoriei, principalele concepții analizate sunt: a) *concepția despre istorie ca înşiruire de fapte*, b) *concepția pragmatistă*, potrivit căreia istoria conține fenomene însemnate şi utile ca pilde pentru viitor şi c) *concepția genetică*, preocupată să explice producerea şi conexiunea faptelor. Ultima concepție include ca variante: c1) *intuiționismul*, care priveşte faptele istorice ca individuale şi irepetabile (exemplu A.D. Xenopol), c2) *naturalismul*, care admite că în istorie acționează legi generale, ca şi în natură (exemplu Condorcet, A. Comte, Buckle, Lamprecht, Marx, Engels, Kautsky), c3) *metafizica*, după care viața istorică depinde de un factor transcendent (spiritul universal la Hegel, voința la Münsterberg).

Dintre aceste concepții, P. Andrei acordă veridicitate intuiționismului, considerând şi el că „istoria se ocupă cu fenomene individuale şi irepetabile”[50]. Dar admite că istoria are şi unele elemente generale, căci indivizii sunt legați prin nexuri cauzale, prin care se grupează în unități mai mici sau mai mari, până la unitatea supremă, omenirea culturală. Ca atare, judecățile istorice nu sunt generale, nici singulare, ci sunt particulare, iar metoda istoriei nu generalizează, ci particularizează.

Totodată, P. Andrei susține, ca şi Rickert, că un fapt individual devine istoric nu numai prin înlănțuirea lui cauzală, cum credea Xenopol, şi anume prin corelarea cu o valoare socială, prin care are efect social. P. Andrei afirmă concluziv că „valoarea istorică este de natură culturală, iar prin valoarea culturală înțelegem o totalitate de valori speciale (juridice, economice, politice etc.)” şi că, spre deosebire de valorile hiperindividuale din ştiințele naturii, „în istorie avem de-a face cu valori sociale, cu valorile care, în constituția lor, au elemente sociale”[51].

[49] *Ibidem*, p. 299.
[50] *Ibidem*, p. 305.
[51] *Ibidem*, p. 313.

Universitatea Spiru Haret

f) *Valorile estetice* sunt situate în planul atitudinii intuitiv-contemplative şi plasate între valorile teoretice ale atitudinii reflexive şi cele etice ale atitudinii practice, reactive. Potrivit lui P. Andrei, valoarea estetică „are ca substrat sentimentul”[52] şi se referă la plăcerea estetică determinată de opera de artă, care, la rândul ei, rezultă în urma creaţiei artistice.

Pentru a-şi preciza propria concepţie, P. Andrei trece în revistă principalele teorii asupra valorii artistice.

Orientarea privind raportul dintre fondul şi forma operei de artă a cunoscut mai multe variante. Unii au pus accent pe fondul de reprezentări al operei, alţii pe forma care le unifică, iar Kant – pe unitatea dintre fond şi formă, ca acord între intuiţie şi concepte.

Teoria biologică a artei a condus la întrebarea privind raportul dintre frumos şi util. Dintre ipotezele avansate asupra raportului amintit: de identitate, de excludere şi de încrucişare, P. Andrei apreciază că ultima ipoteză este cea mai justă.

Teoria psihologică a derivat valoarea estetică din forţele sufletului: din instinctul jocului sau din anumite stări psihice.

Teoria logică a considerat frumosul drept conţinut logic, redat prin intuiţii sensibile, neglijând sursele psihologice, afective ale artei.

Teoria metafizică a susţinut că frumosul e ceva absolut, independent de subiectivitatea umană, ignorând faptul că valoarea estetică nu există decât pentru un subiect.

Teoria empatiei, preluată şi de P. Andrei, a susţinut că valoarea estetică este rezultat al empatiei, adică al obiectivării eului şi al comunicării afective cu obiectele.

Teoria socială, de asemenea apreciată de P. Andrei, a atribuit artei origine socială şi rol social. Relativ la originea artei, teoria susţine că forma artei este individuală, dată de autor, iar materia ei – socială. Referitor la rolul artei, teoria susţine că valoarea estetică nu există prin ea, ca artă pentru artă, ci provine din tendinţa ei socială.

Asemănător lui Kant, P. Andrei susţine că valoarea estetică rezidă într-un obiect estetic dependent de subiect, căci este o unitate de reprezentări, de intuiţii sensibile, ordonate de subiect prin categoria finalităţii (fără un scop utilitar). Totuşi, remarcă el, valoarea estetică nu e relativă, ci reprezintă o unitate între subiect şi obiect tipică ei, produsă de empatie.

[52] *Ibidem*, p. 316.

Universitatea Spiru Haret

P. Andrei caracterizează valorile estetice ca *iraționale, intuitive, autonome* şi *absolute*. În această privință, el susține că valoarea estetică e absolută ca şi binele şi adevărul, căci „fiecare din aceste trei valori rezultă din altă putere sufletească, deci fiecare este de sine stătătoare”[53]. Totuşi, P. Andrei conchide că cele trei valori se pot înrâuri reciproc, arta, de pildă, putând servi atât moralei, cât şi religiei.

g) *Valorile religioase* sunt deosebite de celelalte valori prin faptul că se raportează la transcendent şi, de asemenea, prin caracterul lor mult mai afectiv şi contemplativ. Potrivit lui P. Andrei, psihologia descoperă ca rădăcini ale valorii religioase *teama* şi *iubirea* față de ceea ce ne depăşeşte, iar logica relevă ca temei logic al acestei valori *principiul cauzalității*, care, căutând cauza cauzelor, conduce la ideea de transcendent.

Întrucât nu e doar sentiment şi reprezentare, ci şi conştiință a valorii, fenomenul religios conține ca valoare *iubirea divinității, a sfințeniei*. În idealul religios „se sintetizează conştiința supremă a binelui, a adevărului şi frumosului”[54], ceea ce înseamnă nu o subordonare a acestor valori, ci o coordonare şi armonizare a lor.

În fine, P. Andrei e de părere că religia nu e pe deplin socială, ceea ce este social în religie fiind cultul, adică forma.

Prin caracterizarea diferitelor tipuri de valori sociale, P. Andrei a reuşit să le diferențieze nu numai în raport cu valorile individuale (hiperpersonale), ci şi între ele, pe unele față de altele. Astfel, el a arătat că valorile sociale sunt ireductibile atât prin premisele lor sociale, cât şi prin componentele subiective predominante. Bunăoară, potrivit lui, în valorile etice precumpăneşte voința, pe când în cele estetice – sentimentul. P. Andrei ajunge chiar să absolutizeze specificul valorilor religioase, şi anume relativa lor independență de societate, cauzată de faptul că, prin ele, omul se raportează la cadrul său cosmic, la transcendent. Or, aşa cum se poate opina, fenomenul religios are, la rândul său, un conținut social, căci transcendentul este sacralizat de indivizii umani mai ales prin intermediul relațiilor lor sociale, prin care aprecierile subiective şi individuale devin intersubiective şi sociale. Mai puțin individualizate ni se par însă aşa-numitele valori istorice. După cum precizează însuşi P. Andrei, aşa-zisa valoare istorică este de natură culturală, iar prin valoare culturală el înțelege totalitatea valorilor sociale speciale: juridice,

[53] *Ibidem*, p. 327.
[54] *Ibidem*, p. 334.

Universitatea Spiru Haret

economice, politice etc. De aceea, putem aprecia că, prin ideea unor valori istorice, el evidenţiază nu existenţa unui nou tip de valori sociale, ci specificul fenomenelor de a fi purtătoare de valori sociale.

În ce priveşte conexiunile dintre ele, P. Andrei consideră că valorile pot fi grupate în : valori primare şi valori derivate, valori-mijloc şi valori-scop, valori absolute şi valori relative. *Primare* sunt valorile teoretice, iar *derivate* sunt cele social-culturale. *Valori-mijloc* sunt cele biologice, economice, juridice şi politice, iar *valori-scop* – cele teoretice, etice, estetice, religioase. *Absolute*, de sine stătătoare, sunt adevărul, binele, frumosul şi, nu în ultimul rând, sacrul. Valoarea religioasă, considerată „forma cea mai perfectă" a conştiinţei generale omeneşti, nu le subordonează pe celelalte, ci le coordonează şi armonizează.

Prin ideile sale despre sistemul valorilor, P. Andrei reafirmă primatul valorilor teoretice şi adaugă ideea superiorităţii valorilor care satisfac cerinţe spirituale în raport cu cele legate de trebuinţe şi interese materiale.

h) *Personalitatea socială*

Dat fiind că, în viziunea sa, valorile nu sunt transcendente, ci rezultă din activitatea cognitivă şi practică a omului, P. Andrei îşi finalizează axiologia cu o argumentare a ideii valorii omului şi a puterii creatoare a personalităţii. Distingând între valorile individuale şi cele sociale, care „nu mai sunt o colecţie, o sumă de valori individuale, ci sunt valori transpersonale"[55], el a deosebit şi între personalitatea individuală şi cea socială.

Din unghi psihologic, deci individual, „se numeşte *personalitate orice fiinţă conştientă de ea* însăşi, care poate să execute *acte deliberate*, dotată cu *voinţă liberă* şi *gândire liberă* şi, în consecinţă, *responsabilă*"[56]. Această personalitate se raportează la om, căci numai el posedă voinţă dirijată de motive conştiente etc. „Crearea şi perfecţionarea unei personalităţi autonome individuale" constituie valoarea supremă, absolută, a vieţii individuale.

Personalitatea socială nu este suma personalităţilor individuale, ci se caracterizează prin unitatea voinţelor individuale şi subordonarea scopurilor parţiale faţă de un scop unic, social.

Personalitatea socială, „creatoare de cultură intelectuală", constituie valoarea supremă în sfera vieţii şi valorilor sociale. Potrivit

[55] *Ibidem*, p. 340.

[56] Petre Andrei, *Personalitatea ca valoare socială*, în *Opere sociologice*, vol. 1, ed. cit., p. 145-146.

Universitatea Spiru Haret

lui P. Andrei, „contopirea personalității individuale într-o personalitate totală își găsește expresia în *stat*”[57]. El este de părere că purtătorul idealului cultural suprem ar trebui să fie întreaga umanitate, dar, deocamdată, dat fiind că omenirea în ansamblul său se manifestă prin unități naționale, națiunea este aceea care îndeplinește rolul de subiect real, de personalitate socială.

Cât privește raportul dintre individ și statul național, dintre individ și societate, P. Andrei consideră că personalitatea individuală este „în serviciul personalității sociale, căci individul există ca ființă socială”, iar personalitatea „este numai un mijloc pentru realizarea idealului uman, care e un ideal cultural”[58]. Așadar, personalitatea individuală trebuie să se subordoneze statului, națiunii, în vederea realizării idealului cultural. În acest context, reamintim că idealul cultural (valoarea culturală supremă) se constituie dintr-o sumă de idealuri politice, economice, etice etc. Ca și neokantienii Școlii de la Baden, P. Andrei subliniază că idealul cultural nu e o idee abstractă și rece, ci este o veritabilă „forță colectivă”.

Prin conceptul său de *personalitate socială*, P. Andrei s-a delimitat, în mod explicit, de Kant, care vedea în personalitate numai un individ și, deci, „numai o idee (căci orice individ, considerat independent de orice condiționare spațio-temporală, nu este un individ real, ci o simplă idee)”[59]. Totodată, ca și Kant, el a conceput personalitatea individuală ca scop, ca valoare supremă, situând omul într-un imperiu al scopurilor. Pe de altă parte, prin teza potrivit căreia personalitatea individuală se află în serviciul personalității sociale, al idealului cultural social, se pare că a coborât omul din imperiul scopurilor în cel al mijloacelor. În realitate, P. Andrei avea în vedere împlinirea omului ca ființă culturală totală, care trebuie să cultive atât valorile individuale, cât și pe cele sociale. Ce-i drept, accentul său pe momentul general, deși corect pus, este totuși prea apăsat.

În final, apreciem că P. Andrei este unul din pionierii axiologiei, care a contribuit la stabilirea coordonatelor logice, psihologice și sociale ale valorilor. Așa cum s-a remarcat, „Petre Andrei susține psihologia valorii fără psihologism și logica valorii fără obiectivism, ambele corelate cu o sociologie a valorii, care urmărește realizarea valorilor în viața socială”[60]. Cum critica psihologismului „poate fi

[57] *Ibidem*, p. 147.
[58] Petre Andrei, *Filosofia valorii*, în op. cit, p. 341.
[59] Petre Andrei, *Personalitatea ca valoare socială*, în op. cit., p. 146.
[60] Marin Aiftincă, *Valoare și valorizare*, ed. cit., p. 182.

Universitatea Spiru Haret

privită ca replica pe teren axiologic a criticii pe care Husserl o făcuse psihologismului şi normativismului din logică şi teoria cunoaşterii", *Filosofia valorii* a fost apreciată ca „tot aşa de importantă pentru progresul acestei noi discipline cum au fost *Cercetările logice* ale lui Husserl pentru evoluția logicii şi a metodologiei moderne"[61].

2. ÎNTRE ORIZONTUL AFECTIV ŞI CEL INTELECTUAL: D.D. ROŞCA

[61] Alexandru Boboc, *Valoarea în orizontul logicii şi al sociologiei valorii. Contribuția lui Petre Andrei la întemeierea filosofiei moderne*, în revista citată, p. 22.

Universitatea Spiru Haret

Propunând o viziune asupra existenței în general, o *Weltanschaung*, concepția lui D.D. Roşca (1895-1985), expusă concentrat în lucrarea sa *Existența tragică* (elaborată între anii 1928-1933 şi publicată în 1934), iar fragmentar într-o serie de alte lucrări printre care în studiile *Rațional şi irațional* (1931) şi *Valori veşnice* (1941), se constituie în mod precumpănitor ca o filosofie a valorii. Predominarea extensivă a concepției sale despre valori nu exclude însă primatul concepției sale despre existență şi nici premisele de ordin gnoseologic ale ideilor lui axiologice. În acest sens, în 1970, cu ocazia republicării eseului său despre valori din 1941, autorul însuşi preciza că ideile sale axiologice „se sprijină în primul rând pe un anume raport de opoziție ce există, după credința noastră, între spirit (valoare) şi natură (realitatea „obiectivă")[1] şi că, în lucrarea sa, opoziția amintită „se reazemă pe o teorie generală a existenței, susținută pe temeiuri epistemologice şi metafizice"[2]. De aceea, înainte de a analiza contribuția sa axiologică, se impune să reconstituim şi să examinăm coordonatele gândirii sale ontologice şi gnoseologice.

2.1. **Premise ontologice**

Ideea ontologică fundamentală susținută de D.D. Roşca afirmă că „existența este şi rațională şi irațională"[3].

Autorul concepe raționalul şi iraționalul nu numai 1) sub aspect propriu-zis ontologic, ci şi 2) sub aspect gnoseologic, 3) axiologic şi 4) teleologic. Ultimele accepții sunt subordonate perspectivei general ontologice, deoarece şi ele privesc tot existența, chiar deci sub alte unghiuri decât cel încetățenit prin tradiție.

Sub aspect propriu-zis ontologic, cuplul categorial rațional-irațional nu se referă la esența existenței, ci la conexiunile acesteia, la caracterul lor necesar (legic) sau contingent. În acest sens, prin rațional autorul înțelege caracter legic, iar prin irațional – contingent.

[1] D.D. Roşca, *Studii şi eseuri filosofice*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1970, p. 192.

[2] *Ibidem*, p. 193.

[3] D.D. Roşca, *Existența tragică*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1968, p. 70. Vezi şi p. 73, 177 ş.a.

Universitatea Spiru Haret

El distinge între determinarea existentă în natură, unde consideră că predomină cauzalitatea mecanică, şi determinarea socială, despre care presupune că funcţionează prin finalitatea imanentă.

În ce priveşte iraţionalul, el distinge, de asemenea, între iraţionalitatea naturii, care se manifestă sub forma diversităţii concrete, şi iraţionalitatea umanului, prezentă sub forma insului calitativ ireductibil.

Concepţia amintită despre determinare este importantă prin faptul că se opune atât determinismului absolut, cât şi contingentismului absolut, precum şi prin faptul că distinge specificul determinării sociale în raport cu determinarea fizică de tip mecanic.

Sub aspect gnoseologic, prin raţional, D.D. Roşca înţelege ceea ce este cunoscut, caracterul raţionalizabil al existenţei sau caracterul ei inteligibil (cognoscibil, am zice noi), iar prin iraţional – ceea ce rămâne necunoscut, impenetrabil.

Ar fi de precizat că, potrivit lui D.D. Roşca, ceea ce este cunoscut, raţionalizat este surprins prin gândire, prin inteligenţă, deci prin acea facultate care accede la ceea ce este cauzal, necesar, legic.

El stabileşte o strânsă corespondenţă între necesar şi inteligibil, pe de o parte, între contingent şi impenetrabil, pe de altă parte. De pildă, criticând mitul cunoaşterii integrale, arată că acesta se bazează pe postulatul după care existenţa este în întregime raţională, adică determinată. În consecinţă, aşa cum respinge determinismul şi contingentismul absolut, tot aşa recuză şi optimismul gnoseologic total şi agnosticismul integral şi susţine echilibrat că existenţa este şi inteligibilă şi impenetrabilă. Totodată, susţine că graniţa dintre existenţa raţionalizată şi existenţa neraţionalizată este mobilă şi că se poate deplasa în ambele sensuri, ca şi frontiera dintre necesitate şi contingenţă.

Axiologic, existenţa este prezentată şi ca rezonabilă şi ca absurdă. Caracterul rezonabil al existenţei este identificat cu atributul acesteia de a avea un rost, un sens, dar, din explicaţiile date, rezultă că rezonabilul constă în aspectul valoric al existenţei sau în caracterul ei de a corespunde aspiraţiilor şi scopurilor umane, într-un cuvânt, valorilor care le încorporează. Absurdul (derezonabilul, am zice noi) este identificat cu faptul că, în anumite zone ale ei, existenţa este lipsită de valoare sau nu corespunde valorilor omului.

D.D. Roşca respinge atât punctul de vedere iluminist, după care valorile ar fi înscrise în substanţa întregii existenţe, ele fiind prefigurate inclusiv de natură, cât şi punctul de vedere idealist, potrivit

Universitatea Spiru Haret

căruia valorile ar fi rupte de existență, în particular de natură. Împotriva primei orientări, susține că valorile nu ființează decât în sfera existenței umane. Împotriva celei de a doua, că natura şi latura existenței sociale lipsită de valoare au totuşi un caracter valoric în măsura în care nu se opun valorilor constituite.

În fine, *teleologic*, existența este concepută ca fiind şi cu scop, cu sens şi fără scop, fără sens. Prezența sensului este derivată din caracterul rezonabil al existenței, iar lipsa sensului – din caracterul ei derezonabil.

Este combătut şi postulatul finalist (întreaga existență ar urmări un scop), care este analogiat cu teologismul, dar şi teza despre lipsa de sens în orice domeniu, inclusiv în societate.

Analizând ipostazele raționalității şi iraționalității existenței, D.D. Roşca distinge, în fiecare caz în parte, între natura fizică şi existența umană şi, mai cuprinzător, între materie şi spirit. În acest sens, el distinge un anumit tip de determinare şi de contingență pentru natură şi un alt tip pentru existența umană. În acelaşi sens, susține prezența valorilor şi a finalității în domeniul spiritual şi lipsa acestora în sfera naturii fizice.

Deşi separă natura şi societatea, materia şi spiritul, totuşi el nu postulează o veritabilă ruptură a celor doi termeni, ci îi consideră în corelație, dar o coordonare lipsită de necesitate sau al cărei caracter nu poate fi cunoscut. Punctul său de vedere nu este nici materialist, nici idealist, dar nici riguros dualist.

Dacă nu rezolvă pe deplin problema raportului dintre materie şi spirit, în schimb, prin considerațiile sale despre principalele caracteristici ale existenței, D.D. Roşca argumentează extrem de merituos că existența nu comportă atribute absolut identice naturii şi existenței umane, materialului şi spiritualului. Chiar dacă ambele domenii conțin şi raționalitate şi iraționalitate (şi determinare şi contingență, şi inteligibilitate şi ininteligibilitate etc.), fiecare le conține într-un mod specific, ireductibil. De aceea, deşi se raportează la existență în genere, în realitate el elaborează nu o metafizică, ci liniile de forță ale unei ontologii (de fapt, ale unor ontologii) regionale, aplicative.

Elaborată în concordanță cu mutațiile problematice specifice orizontului filosofic contemporan, concepția sa este instructivă şi actuală şi prin faptul că ideile sale ontologice reprezintă tot atâtea argumente împotriva metafizicii tradiționale şi în favoarea procesului

Universitatea Spiru Haret

de diferențiere a disciplinelor filosofice, proces care continuă şi în zilele noastre.

În analizele consacrate filosofiei lui D.D. Roşca, în literatura noastră de specialitate există două interpretări complet diferite şi, totodată, complementare. Prima, datorată lui Gh. Al. Cazan[4], subliniază sensul propriu-zis ontologic al distincției raţional-iraţional (mai puțin modul diferit în care filosoful aplică acest sens la natură şi societate), fără a le preciza pe celelalte şi deci, lumea valorilor. A doua, realizată de Tudor Cătineanu[5], surprinde sensurile gnoseologic, axiologic şi finalist (numit de interpret „metafizic"), dar pierde din vedere, surprinzător, tocmai sensul propriu-zis ontologic, care constituie temeiul teoretic general al ideilor lui D.D. Roşca despre valori.

2.2. **Premise gnoseologice**

Coordonatelor ontologice ale filosofiei lui D.D. Roşca le corespund cele gnoseologice. Aşa cum, ontologic, a separat existențele în cele două mari planuri, natura şi societatea, materia şi spiritul, tot aşa, gnoseologic, autorul va disocia ştiințele naturii şi ştiințele spiritului. Primele pleacă inductiv de la elemente, ultimele (de exemplu, psihologia contemporană) – de la totalități, primele apelează la anumite instrumente de gândire, la anumite categorii, ultimele sunt pe cale să elaboreze noi instrumente şi categorii. Dar nici unele, nici altele nu sunt exclusiv logice, ci prezintă şi elemente alogice, afective. Mai mult, orice judecată de existență ar presupune una de valoare. Judecata constatativă „Lucrul acesta există" s-ar întemeia pe judecata de valoare „Lucrul acesta mă interesează, mă priveşte"[6].

2.3. **Natura valorilor**

Desfăşurată în coordonatele ontologice şi epistemologice amintite, analiza dată de D.D.Roşca valorilor, esenței acestora este prezidată, înainte de toate, de distincția propriu-zis ontologică dintre natură şi societate, dintre materie şi spirit, şi de teza fundamentului

[4] Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei româneşti*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, p. 306.

[5] Tudor Cătineanu, *Structura unei sinteze filosofice,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 327-330.

[6] D.D. Roşca, *Existența tragică*, ed. cit., p. 168.

Universitatea Spiru Haret

afectiv al cunoaşterii. În perspectiva amintită, el va considera că valorile denotă, în primul rând, prezenţa spiritului şi reflectarea alogică, dar nu le va decupa de materie şi de cunoaşterea intelectivă.

În legătură cu distincţia dintre societate (caracterizată prin finalitate imanentă) şi natură (cauzalitate mecanică), dintre spirit şi materie, el precizează că valorile nu aparţin naturii, ci presupun prezenţa spiritului, evaluarea datelor naturale, exterioare. În acest sens, afirmă foarte clar că „valorile nu sunt proprietăţi ale lucrurilor”[7]. Lucrurile nu au valoare pentru sine şi, deci, în sinele lor, ci pentru om şi, deci, prin evaluările omului. De altfel, „faptele” nici nu pot fi cunoscute fără a fi selectate potrivit unor evaluări, deci unor valori în sensul cel mai larg al cuvântului. În acest sens, D.D.Roşca afirmă că „valoarea” primează în raport cu „faptul”[8].

Pe de altă parte, el nu reduce valorile nici la evaluările fictive, pur subiective, independente de realitate. În consecinţă, afirmă că „valorile spirituale nu sunt plăsmuiri subiective ale noastre, ci sunt aspecte reale ale existenţei, aspecte pe care spiritul le descoperă acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăşi substanţa primă existenţei”[9].

Explicând caracterul real al valorilor, D.D.Roşca îl echivalează cu caracterul real al noţiunilor ştiinţifice şi îl leagă de faptul că valorile sunt „confirmate de existenţă”, aşa cum sunt confirmate şi noţiunile ştiinţifice.

Rezultă că valorile sunt reale nu în sensul că s-ar confunda cu proprietăţile fizice (confuzie respinsă energic de filosof), ci în sensul că, nefiind strict subiective, evaluările presupun realităţile evaluate şi că aceste realităţi, prin unele proprietăţi ale lor, sunt susceptibile de a fi evaluate, se potrivesc evaluării valorice. Or, o asemenea potrivire nu înseamnă o identificare, aşa cum potrivirea unor proprietăţi fizice sau sociale cu noţiunile ştiinţifice nu înseamnă că respectivele proprietăţi ar fi ele însele noţiuni. De altfel, nuanţându-şi afirmaţia după care valorile s-ar găsi înainte de evaluare în substanţa primă a existenţei, D.D. Roşca adaugă că ele nu au decât „rădăcini înfipte în substanţa însăşi a existenţei”[10]. Să adăugăm şi faptul că, potrivit filosofului, fiind receptată de om, umanizată, existenţa este, pentru om, încărcată cu reflexe valorice.

---

[7] *Ibidem*, p.118.
[8] *Ibidem*, p. 186.
[9] *Ibidem*, p.186.
[10] *Ibidem*, p.107.

Universitatea Spiru Haret

Aşadar, fără a fi rupte de natură, de materie, dar instituite de spirit, valorile sunt definite, prin excelenţă, ca esenţe spirituale.

Esenţa valorii este definită de filosof şi din perspectiva raportului întreţinut de spirit între logic şi afectiv. Pe baza concepţiei sale despre cunoaştere ca proces logic predeterminat afectiv, el susţine că valorile „sunt relaţii emoţionale pe care le creăm între noi şi realitatea exterioară, în eforturile ce le facem ca s-o transformăm după dorinţele noastre”[11]. În fond, observa D.D.Roşca, noi ne raportăm la realitate nu numai intelectual, ci şi afectiv.

Potrivit uneia din exegezele deja citate, din faptul că esenţa valorii este concepută de filosof ca emoţionalitate ar rezulta că „subiectul este înţeles tacit ca subiect individual”[12].

În realitate, D.D.Roşca nu reduce câtuşi de puţin valorile la relaţii emoţionale strict individuale. În fond, nu trebuie ignorat faptul că filosoful român şi-a format propria sa concepţie asupra naturii valorii şi sub influenţa orientării fenomenologice. El ia în considerare teza susţinută de Husserl, iniţiatorul amintitei orientări, precum şi de Max Scheler, principalul axiolog de factură fenomenologică, despre fiinţarea în planul subiectivităţii a unor esenţe ireductibile unele la altele, adică nederivabile logic, şi obiective, întrucât nu sunt „o simplă viziune a spiritului nostru”[13].

Precum se ştie, Scheler este cel care plasează la nivelul unor asemenea esenţe materiale valorile, pe care le caracterizează ca esenţe iraţionale, alogice. De aceea, el consideră, pe drept cuvânt, că receptarea valorilor nu angajează afectele strict individuale, şanjabile de la individ la individ, ci sentimentale mai luminoase, orientate, general-umane. Precizând că principiile fenomenologiei pot fi respinse, gânditorul român conservă însă îndreptăţit teza unor esenţe alogice obiective. Într-adevăr, ca relaţie afectivă între subiect şi realitate exterioară, valoarea, aşa cum este definită de D.D.Roşca, nu poate să nu depindă de ambele relate, iar în măsura în care depinde de realitatea exterioară, obiectivă, ea nu mai poate reda emoţii arbitrare, pur subiective, ci exprimă emoţii reclamate de realitate şi care, în consecinţă, dobândesc o semnificaţie general-umană.

În filosofia românească interbelică, un punct de vedere similar despre natura valorii au susţinut şi Lucian Blaga şi Tudor Vianu,

[11] *Ibidem*, p.118-119.
[12] Tudor Cătineanu, *op. cit.,* p.413.
[13] D.D.Roşca, *op.cit.*, p.78.

Universitatea Spiru Haret

primul cu argumente care-l apropie de filosofia vieții, celălalt cu mijloace de inspirație fenomenologică.

Apreciem că, dincolo de modalitățile prin care e susținută, teza naturii alogice a valorii este mai adecvată decât teza naturii ei logice, promovată de gânditorii neokantieni care au inițiat axiologia contemporană. Avem în vedere faptul că înfăptuirile umane valoroase (sau nevaloroase) pe care trebuie să le explice valoarea ca model ideal se vădesc ca atare întrucât corespund instituirilor umane, iar aceste instituiri se prezintă nu numai sub forma unor scopuri pur cognitive, ci şi sub forma unor dorințe sau aspirații ireductibile. De altfel, o asemenea accepție a conținuturilor valorice concrete s-a şi impus în unele cercetări axiologice din zilele noastre. Explicația este cu atât mai importantă şi actuală, cu cât reclamă, ca şi omul, periclitat în zilele noastre de unilateralitatea lui *homo tehnicus*, să fie înțeles ca subiectivitate complexă, intelectuală şi afectivă, ca rațiune pasională şi pasiune rațională, capabile de o varietate de înfăptuiri de valoare.

De remarcat şi faptul că, într-un spirit echilibrat, ferit de unilateralități, D.D.Roşca afirmă şi ideea că aprecierile afective întemeiate presupun, la rândul lor, elementele cognitive[14]. Oricum, orice valoare, valoarea în genere, rămâne o entitate fundamental alogică, ireductibilă.

2.4. **Speciile de valori**

Entități alogice, valorile sunt, totuşi, de diferite specii. D.D.Roşca le diferențiază în funcție de configurarea specifică a raportului dintre elementele intelectuale şi cele emoționale, precum şi de nevoile din care izvorăsc şi pe care le satisfac.

Potrivit criteriului preponderenței logice sau afective, D.D. Roşca detaşează ca pregnant logice valoarea ştiințifică şi pe cea filosofică, întrucât ambele se edifică prin spiritul de geometrie, care surprinde legitățile. Dar, adaugă el, filosofia depăşeşte insuficiențele spiritului de geometrie prin spiritul de finețe, care ierarhizează şi stabileşte atitudinile, angajând şi individualitatea umană. Spiritul de finețe, argumentează filosoful, nu există fără spiritul de geometrie, în schimb acesta există şi fără celălalt. Cu alte cuvinte, filosofia nu există fără ştiință, dar reciproca nu mai este valabilă.

În funcție de nevoile pe care le satisfac, autorul distinge, din nou, pe de o parte, *ştiința*, pe care, sub vădită influență bergsoniană, o

[14] *Ibidem*, p.21, 22.

Universitatea Spiru Haret

pune în dependență de nevoile biologice, de conservare şi adaptare la mediu (la condițiile concrete şi, deci, parțiale de existență), iar pe de altă parte, filosofia şi *celelalte valori spirituale (estetică, etică, religioasă*) pe care le originează în „nevoia de a lua atitudine față de marele Tot" şi deci, în nevoia de ierarhizare, „de a cumpăni ce este important şi ce nu importă pentru condiția omului în lume"[15].

Autorul precizează, îndreptățit, că „dacă ştiința este, biologic vorbind, direct necesară, deci utilă"[16], nu înseamnă că filosofia, ca şi arta sau celelalte valori, ar fi un lux. În realitate, şi ele răspund unor trebuințe, dar de alt ordin. Aservită la început vieții biologice, viața spirituală a căpătat ulterior, cu dezvoltarea civilizației, o anumită autonomie. Or, abia „în acest moment se naşte homo sapiens"[17].

Diferențierea necesităților de valoare nu este însă suficient de precisă. Ea este sau prea îngustă, sau prea cuprinzătoare. Prea îngustă, pentru că ştiința nu răspunde numai unor nevoi biologice. Recunoscându-i filonul atitudinal, evaluant, autorul însuşi consideră că ştiința teoretică este o „mare şi autentică valoare spirituală", dar care a fost subordonată finalmente nevoilor biologice, întrucât economicul „a aplicat-o apoi în chip util şi cu mare eficiență"[18]. Prea cuprinzătoare, pentru că, originate în nevoia generică de atitudine şi ierarhizare, celelalte valori nu sunt diferențiate şi în funcție de nevoile specifice satisfăcute de fiecare. Ce-i drept, autorul se simte obligat să revină şi să discearnă între atitudinea estetică (sau filosofico-estetică) şi atitudinea etică (sau filosofico-etică). Prima este mai mult spectaculară, contemplativistă, a doua – activistă, eroică.

2.5. **Ierarhizarea valorilor**

Odată definită natura valorilor, D.D.Roşca respinge atât ierarhia valorilor propusă de filosofia antică greacă şi de creştinism şi aflată la baza culturii moderne, care supraetajează valoarea binelui şi spiritualizează finalist existența, cât şi ierarhia iluministă practicată de capitalism, care superiorizează valoarea logico-ştiințifică aservită vieții materiale şi logicizează întreaga existență.

Or, vechea scară de valori care a cultivat în exclusivitate valorile spirituale nu s-a dovedit practic viabilă, deoarece cultura spirituală n-a

[15] *Ibidem*, p. 20.
[16] *Ibidem*, p. 23.
[17] *Ibidem*, p. 127.
[18] *Ibidem*, p. 133.

Universitatea Spiru Haret

generat, aşa cum s-a presupus, şi un progres material. Vechii greci au creat o cultură spirituală superioară, dar, pentru că nu s-au organizat într-un stat unitar şi nu au cultivat virtuţi utile, au fost învinşi de romani. Similar, vechii inzi au creat o cultură spirituală mai profundă, pare-se, decât cultura europeană, dar şi-au pierdut independenţa deoarece au neglijat condiţiile materiale de existenţă, viaţa de stat.

Pe de altă parte, progresul tehnico-ştiinţific realizat de capitalism nu implică în mod necesar dezvoltarea vieţii spirituale. Dimpotrivă. Analizând, ca şi alţi gânditori, fenomenul crizei culturii interbelice, D.D.Roşca observa cu acuitate că în capitalism interesele biologice (materiale) primează în domeniul economicului şi al politicului, în ultimul mai ales în relaţiile dintre state, şi periclitează valorile spirituale. Lipsită de o înaltă spiritualitate, viaţa economică concentrează bunurile în mâinile unei minorităţi şi aruncă în mizerie marea majoritate, produce utilităţi pseudo-biologice, îl transformă pe om (atât pe muncitor, cât şi pe capitalist) dintr-un „domn al maşinii, cum ar fi logic să fie" într-un scalv al ei întrucât maşina îi absoarbe gândurile şi preocupările, iar pe muncitor tinde să-l transforme în automat, în om-maşină care să dea un randament maxim, impune ca sens al vieţii „segmentarea nesfârşită a confortului material" şi „multiplicarea crescândă a trebuinţelor economice". De aceea, „*homo economicus* a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop"[19].

Ca şi economicul, statul din acel timp este definit ca un organism pur biologic (material), ghidat de legea conservării şi creşterii (a expansiunii), de legea forţei, iar nu a dreptului. În raporturile dintre ele, observă filosoful urmărind viaţa internaţională premergătoare celui de-al doilea război mondial, statele sunt preocupate de satisfacerea propriilor interese dictate de legile biologice, iar nu de realizarea justiţiei, a culturii spirituale. Dat fiind faptul că bunurile materiale urmărite sunt limitate, statele ajung să intre în contradicţie, iar conflictele dintre ele sunt rezolvate nu prin norme umaniste, etice, ci prin război. D.D.Roşca avertiza încă de pe atunci că o conflagraţie mondială ar putea duce la dispariţia pentru totdeauna a lui *homo sapiens*.

Analizând contradicţiile lumii valorilor, D.D.Roşca se ocupă nu numai de opoziţia dintre ştiinţă şi filosofie sau de cea dintre viaţa materială şi viaţa spirituală, ci şi de polarizarea valorilor în pozitive şi negative. El subliniază caracterul inerent şi permanent al acestei polarizări, o anumită

[19] *Ibidem*, p. 121.

Universitatea Spiru Haret

valoare neputând fiinţa decât prin fiinţarea valorii de sens opus. „Calităţi opuse, cum sunt rezonabilul şi absurdul, răul şi binele, nici nu există, obiectiv şi subiectiv vorbind, decât una prin cealaltă”[20].

Care sunt resorturile tensiunilor dintre valori şi, finalmente, ale ierarhizării valorilor? Sunt inerente valorilor sau extrinsece ? D.D.Roşca oferă mai multe răspunsuri, complementare.

Referindu-se la polarizarea valorilor, el o înrădăcinează în polaritatea elementelor constitutive subiectivităţii umane. Valorile pozitive exprimă „scopurile omeneşti, raţionale, inteligibile, idealurile morale şi sociale care tind să realizeze mai multă dreptate în lume”, iar cele negative „elementele oarbe şi antagoniste”. Dat fiind că primele elemente îl afirmă pe om ca fiinţă spirituală, iar ultimele îl apropie de materie, este de înţeles că însăşi dedublarea subiectivităţii rezidă în faptul că omul este o fiinţă ambivalentă, spirituală şi biologică.

Cât priveşte dezechilibrele şi antagonismele valorice din viaţa omului şi societăţii, faptul că uneori viaţa materială se dezvoltă mai mult şi în detrimentul vieţii spirituale, iar alteori invers, toate acestea sunt explicate prin aşa-numita lege a compensaţiei, în virtutea căreia „orice însuşire mare este plătită cu lipsuri însemnate în alte direcţii”, astfel încât „orice dezvoltare superioară ni se prezintă sub forma unei tragice unilateralităţi”[21]. Amintita lege s-ar impune atât de puternic încât, datorită ei, calităţile unui ins sau popor nu s-ar manifesta, de regulă, simultan, ci succesiv şi opozitiv. În caz particular, „acolo unde cultul forţei materiale predomină, nu importă sub ce formă, spiritul se veşteşeşte. Şi viceversa”[22].

Ierarhizarea propriu-zisă a valorilor nu se explică însă prin legea compensaţiei, deoarece aceasta nu arată de ce se ajunge la prevalarea unor valori, iar nu a altora, a unui anumit mare domeniu al vieţii (material sau spiritual), iar nu a celuilalt. Compensaţia adânceşte o anumită scară de valori, dar nu o provoacă. D.D.Roşca explică ierarhizarea, pe de o parte, prin înzestrarea specifică indivizilor sau colectivităţilor, prin înclinaţiile lor, prin specificul pasiunilor care îi determină la acţiune. Vechii greci, de pildă, dotaţi excepţional pentru cultura spirituală, n-au dovedit aceleaşi înclinaţii şi pentru viaţa de stat, având un „caracter pătimaş”, un „suflet violent şi pasionat, de o sensibilitate excesivă”[23]. Pe de altă parte, el explică ierarhizările mult mai profund, prin cauze de ordin economic şi social-politic, care au

[20] *Ibidem*, p.150.
[21] *Ibidem*, p.110.
[22] *Ibidem*, p.132.
[23] *Ibidem*, p. 129.

Universitatea Spiru Haret

permis fie autonomizarea şi supremaţia culturii spirituale, ca în cazul sclavagismului grec, fie creşterea nelimitată şi expansiunea vieţii economice, ca în capitalism.

Prin explicaţia amintită, D.D.Roşca surprindea în mod remarcabil faptul că ierarhizarea valorilor nu provine, în ultimă instanţă, din viaţa interioară, subiectivă, ci din motive de ordin exterior, obiectiv. El observă cu acuitate că indivizii, clasele sociale şi comunităţile promovează un anumit tip sau anumite tipuri de valori în detrimentul celorlalte în funcţie de interesele lor, care rezultă, în principal, din viaţa lor economică şi social-politică. Creaţiile care nu sunt aservite acestor interese, ci satisfac alte aspiraţii dăinuie numai în măsura în care nu contrazic flagrant interesele respective.

2.6. **O atitudine culturală progresistă, de un profund umanism**

Descifrând natura valorilor, raporturile ei cu spiritul şi materia, insuficienţele tablelor anterioare de valori, în special ale celei capitaliste, D.D.Roşca ajunge să propună o nouă atitudine axiologică, mult mai întemeiată teoretic şi practic. El se pronunţă pentru dezvoltarea echilibrată şi armonizată într-un tot unitar atât a culturii materiale, cât şi a culturii spirituale, atât a ştiinţei, cât şi a filosofiei şi a valorilor neteoretice în genere.

Cultura materială este apreciată ca importantă nu numai în sine, ci şi în raport cu viaţa spirituală. În spiritul concepţiei sale general-ontologice, filosoful susţine că dezvoltarea materială nu cauzează viaţa spirituală, dar îi poate crea un cadru exterior favorabil şi, mai ales, îi acordă omului „minimul de răgaz şi libertate, absolut necesar dezvoltării vieţii spiritului”[24]. Căci „nu există posibilitatea de creaţie spirituală decât unde există răgaz”[25]. Dar, aşa cum se argumentează, confortul material nu poate fi transformat în sens al vieţii fără a prejudicia grav fiinţa umană, fără a-l pune chiar în pericol pe om ca *homo sapiens*.

Cultura spirituală, adaugă D.D.Roşca, trebuie dezvoltată atât în concordanţă cu viaţa materială, cât şi, „într-o măsură preponderentă”, potrivit scopurilor sale specifice, ireductibile şi elementelor de conştiinţă neaservite direct biologicului. „Aceste elemente de

[24] *Ibidem*, p.105.
[25] *Ibidem*, p.107.

Universitatea Spiru Haret

conştiinţă sunt cele care creează cultura superioară”[26], în cea mai însemnată parte autonomă faţă de viaţa materială.

Aşadar, raporturile dintre atributele existenţei, dintre materie şi spirit şi, mai ales, poziţia valorii în ansamblul existenţei, natura ei ambivalentă, materială şi, cu precădere, spirituală, logică şi alogică, reclamă să fie dezvoltate atât creaţia tehnică şi ştiinţa aplicativă, cât şi, îndeosebi, „marile valori care sunt gândirea (ştiinţa şi filosofia), arta, morala”[27] şi care conferă vieţii omului un sens superior.

Noua tablă de valori nu poate fi însă instituită fără o schimbare interioară, de atitudine şi, lasă să se înţeleagă D.D.Roşca, fără transformarea radicală a societăţii. În această privinţă, el conchide că „adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii sociale” şi admite ca necesare „revoluţiile care împing înainte mersul istoriei”[28]. Având în vedere importanţa şi eficacitatea ideologicului, el pune însă accent pe „o viziune nouă a lucrurilor”[29].

Concepţia lui D.D.Roşca asupra existenţei, cunoaşterii şi valorilor nu implică nici optimismul facil (potrivit căruia valorile ar izbândi cu necesitate), nici pesimismul (după care valorile ar fi simple iluzii), ci un sentiment tragic (sau, mai degrabă, dramatic) şi tensionant, care, potrivit autorului, trebuie convertit într-o atitudine eroică, activă, creatoare, iar nu chietistă şi spectaculară. El subliniază că această atitudine, care tinde să reducă decalajul dintre material şi moral şi să asigure dezvoltarea polivalentă, ducând la acţiune morală, politică, socială, artistică, filosofică, ştiinţifică, presupune o libertate activă, de transformare a omului şi lumii omului şi, în consecinţă, o răspundere la fel de mare. Îndemnul său este „să-ţi integrezi idealurile înalte creatoare de cultură în năzuinţele nobile ale poporului tău” şi, prin urmare, „ale umanităţii întregi”[30].

Situate la înălţimea teoretică a timpului lor şi semnificative pentru reconstrucţiile teoretice din zilele noastre, ideile ontologice, gnoseologice şi axiologice ale lui D.D.Roşca rămân pilduitoare şi prin mesajul lor cultural progresist, patriotic şi profund umanist.

3. **CONCEPŢIA EMOŢIONALISTĂ: TUDOR VIANU**

[26] *Ibidem*, p.116.
[27] *Ibidem*, p.175.
[28] *Ibidem*, p.194.
[29] *Ibidem*, p. 190.
[30] *Ibidem*, p.205.

Universitatea Spiru Haret

Problema valorilor a constituit o preocupare constantă a lui Tudor Vianu. Mai întâi, în lucrarea de doctorat susținută în 1924 la Tübingen, *Problema valorificării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers poetik),* s-a ocupat de o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. Apoi, începând cu 1929, a predat timp de mai mulți ani la Facultatea de Litere din București un curs de Filosofia culturii, care conținea și o teorie a valorilor. Mai departe, în tratatul său de *Estetică,* publicat în două volume în 1934 și 1936 și într-un singur volum în 1939, și-a formulat toate considerațiile „pe fondul unei filosofii a valorilor"[1].

În continuare, în 1937, la al IX-lea Congres Internațional de Filosofie de la Paris, în care s-a discutat și problema valorilor, a susținut o substanțială comunicare despre *Originea și valabilitatea valorilor*, publicată în același an, în franceză, în volumul X al lucrărilor Congresului, apoi, în 1939, într-un volum de *Studii de filosofie și estetică.* În fine, în 1942, a dat la iveală lucrarea *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței,* o scriere de mici diemnsiuni, dar extrem de densă problematic și ideatic. În cele ce urmează vom reconstitui și analiza axiologia lui Tudor Vianu pe baza lucrării sale din 1942 și a comunicării din 1937.

Principalele probleme axiologice de care s-a preocupat Tudor Vianu privesc: 1) natura valorii în genere, 2) specificul diferitelor tipuri (specii) de valori și 3) sistemul și ierarhizarea valorilor.

3.1. **Natura valorii în genere**.

Vianu s-a întrebat dacă valorile sunt dependente de subiectul valorificator și de obiectul valorificat, sau nu depind de nici unul din

[1] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței,* în *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, București, 1979, p. 52.

Universitatea Spiru Haret

cei doi termeni. În comunicarea sa din 1937, în care a abordat în special problema amintită, el a recuzat atât relativismul, fie acesta obiectivist, fie subiectivist, cât şi absolutismul. Obiectivismului i-a reproşat faptul că, identificând valorile cu însuşirile lucrurilor sau chiar cu lucrurile, ignoră aportul subiectului, iar subiectivismului (psihologismului), susţinut, între alţii, de Erenfels, faptul că, reducând valorile la stările subiectului şi la relaţia acestuia cu lucrurile, ajunge să le conteste caracterul general. A respins şi autonomismul pe motiv că acesta, aşa cum era promovat de Scheler, de Rickert şi Hartmann, înţelegând valorile ca autonome şi faţă de lucruri şi faţă de subiectul valorificator, implica ideea că valoarea ar fi o substanţă, ceea ce era de nesusţinut, pentru că „propoziţia că valoarea este o esenţă merge greu împreună cu propoziţia că valoarea poate fi cunoscută”[2].

În aceeaşi comunicare, Vianu consideră că şi relativismul şi autonomismul comit eroarea de a nu distinge între originea valorilor şi valabilitatea acestora şi de a soluţiona ambele probleme în mod simetric, în acelaşi sens. Astfel, relativismul subiectivist,originând valoarea în subiectul psihologic, îi contestă orice valabilitate generală, iar autonomismul, originând valoarea într-un domeniu situat dincolo de obiect şi de subiect, îi contestă orice coloratură subiectivă.

Distingând între origine şi valabilitate, Vianu argumentează că valoarea se poate origina în subiect, chiar în subiectul psihologic, şi, totuşi, acesta să-i recunoască o valabilitate generală, adică faptul că e dorită şi de ceilalţi oameni. La fel, el arată că valoarea poate să-şi aibă originea în afara subiectului şi, totuşi, acesta, asimilând-o, poate să-i reducă raza de valabilitate.

Expunându-şi propriul punct de vedere, în 1937 Vianu însuşi originează valoarea în relaţia dintre subiect şi lucruri, şi anume în „raportul adecvat dintre unele dorinţe şi nevoi şi lucrurile care le pot satisface”[3].

Totodată, el nu reduce valoarea la amintitul raport şi, cu atât mai puţin, la un raport anumit, concret, ci o defineşte ca rezultat (posibil) al unui posibil raport de adecvare, şi anume ca „expresia unei anumite posibilităţi, a posibilităţii unei adaptări satisfăcătoare între lucruri şi conştiinţă”[4].

---

[2] Tudor Vianu, *Originea şi valabilitatea valorilor,* în *Opere,* vol.8, ed. cit., p.133.

[3] *Ibidem,* p.135.

[4] *Ibidem,* p.134.

Universitatea Spiru Haret

Prin definirea valorii ca rezultat posibil, iar nu real, autorul intenționa să-i confere un caracter general, absolut, iar nu individual, relativ. În același scop, tot în textul din 1937, consideră că actul resimțirii valorii (sentimentul valorii) cuprinde în sine și actul valorificării valorii, adică pe acela prin care se măsoară întinderea valabilității unei valori. Astfel, „oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți oameni”[5].

În lucrarea *Introducere în teoria valorilor…,* Vianu reia principalele idei din 1937 privind originea și natura valorii, dar acordă un loc mai important autonomiei valorii, invocând argumente gnoseologice, întemeiate pe „observația conștiinței”.

În primul rând, în lucrarea sa din 1942, Vianu distinge net între valoare ca obiect prezent în conștiință și actul conștiinței. Sub influența lui Brentano și a școlii fenomenologice care i-a urmat, el susține, în opoziție cu Kant, că actul conștiinței nu-și creează obiectul corespunzător, ci doar îl cuprinde ca dat aflat (găsit) la sfârșitul efortului subiectiv. În acest sens, susține că valoarea nu este creată, ci este aprehendată (cuprinsă) de actul dorinței. Mai complet, distinge patru feluri de acte și patru tipuri de obiecte corespunzătoare, pe care le relaționează în felul următor: „Reprezentarea cuprinde imagini, gândirea cuprinde abstracțiuni, simțirea cuprinde afecte, dorința cuprinde valori”[6].

Corelativitatea dorință-valoare va fi foarte semnificativă pentru înțelegerea naturii valorii și a raportului acesteia cu alte acte ale conștiinței. Astfel, din faptul că valoarea este un obiect al dorinței, dar fără a fi o creație a dorinței, Vianu conchide că valoarea este un obiect pur, adică independent de subiect, și anume un obiect de natură alogică (irațională). De asemenea, conchide că valoarea poate fi cuprinsă adecvat numai de dorință, nu și de celelalte acte subiective. În măsura în care se raportează la valori, actele diferite de dorință redau nu valorile propriu-zise, ci alte obiecte, conexate acestora și corespunzătoare actelor respective. *Reprezentarea* care cuprinde valori oferă imagini coadaptate la structura valorii, adică *mituri*; *simțirea* raportată la valori cuprinde doar *afecte* conexate și coadaptate cu ele, cum ar fi afectele de aprobare sau adeziune; *gândirea* orientată asupra

[5] *Ibidem,* p. 134-135.

[6] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței*, în *Opere*, vol. 8, ed. cit., p. 56.

Universitatea Spiru Haret

valorilor cuprinde abstracțiuni coadaptate cu ele şi ne oferă *judecăți despre valori*, în care valoarea devine subiect (ca în judecata „Frumosul este contemplabil"), sau subiect şi predicat (ca în propoziția „Adevărul este superior utilului"). În consecință, diferența dintre dorință şi gândire în raport cu valorile constă în faptul că prima cuprinde valorile propriu-zise, dar nu poate să teoretizeze asupra lor, iar ultima poate ajunge la o teorie a valorilor, dar numai sub rezerva de a nu le cunoaşte în mod adecvat.

În al doilea rând, în aceeaşi lucrare din 1942, Vianu distinge în mod net valorile de bunuri şi, mai larg, de lucruri şi persoane. „Bunurile sunt lucruri valorificate, lucruri în care dorința cuprinde valori"; „un lucru este pentru conştiința care şi-l reprezintă, o suprafață rezistentă"[7], indiferentă valoric, iar persoanele sunt „alcătuiri care ne opun şi ele o suprafață rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care au totdeauna o valoare sau o nonvaloare", pentru că „sunt totdeauna bunuri sau dimpotrivă"[8].

O dată cu distincțiile amintite, Vianu consideră că valorile sunt anterioare bunurilor pe motiv că nimeni nu-şi poate reprezenta „lucrurile, ființele sau faptele omeneşti concrete" ca valoroase pentru satisfacerea unei anumite dorințe, dacă în prealabil n-a cuprins valoarea corespunzătoare dorinței respective. Bunăoară, cineva nu-şi poate reprezenta un om ca prieten, dacă n-a ajuns la o cuprindere anterioară a prieteniei, sau, cum spune Vianu, „există prieteni numai pentru că există prietenie". Plecând de la anterioritatea cognitivă a valorii față de bunuri, Vianu conchide că, în ce priveşte originea lor, „valorile nu sunt deci produsul experienței sociale a bunurilor"[9].

Distincția valoare-bunuri este, la rândul ei, deosebit de importantă pentru configurarea naturii valorii şi a raportului acesteia cu lumea lucrurilor şi a persoanelor. Astfel, din deosebirea dintre valori şi bunuri rezultă, aşa cum reiese şi din diferența dintre valori şi acte, că există valori pure, dar nu ca generalizări ale experienței cu bunurile sau, cu atât mai puțin, cu lucrurile şi persoanele, căci valorile nu sunt produsul acestei experiențe, ci ca „obiecte ireductibile", care sunt „inconştiente" şi sunt „cuprinse prin acte adecvate"[10].

---

[7] *Ibidem*, p. 67.
[8] *Ibidem,* p. 69.
[9] *Ibidem,* p. 64.
[10] *Ibidem*, p. 67.

Universitatea Spiru Haret

Rezultă, de asemenea, că, deşi nu se confundă nici cu bunurile, nici cu lucrurile, nici cu persoanele, totuşi valorile nu sunt nici rupte de lumea acestora. În acest sens, Vianu subliniază că „valorile se găsesc în bunuri şi conştiinţa le cuprinde în ele”[11], motiv pentru care bunurile au „adâncime ontologică”, iar nu spaţială.

În acelaşi sens, menționând că nu orice lucru este un bun, el precizează că „lucrul trebuie să aibă o anumită structură pentru ca spiritul să poată cuprinde valoarea în el”, astfel că „suprafaţa lucrurilor care sunt bunuri este expresivă pentru valorile care o locuiesc în adâncime”[12].

În ce ne priveşte, putem aprecia că, deşi concepe valorile ca autonome atât faţă de acte, cât şi faţă de bunuri, fără să le rupă nici de unele, nici de altele, totuşi Vianu consideră că subiectul cu actele sale joacă un rol axiologic mai important decât bunurile sau decât categoria mai largă a lucrurilor. Astfel, recunoscând „existenţa unor valori generale şi permanente, adică a unor valori pure”, dar şi faptul că, în anumite condiţii, acestea „ se particularizează şi variază”, el susţine că această variaţie depinde numai de subiect, nu şi de lucruri. Expres, afirmă că „relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele”[13], din faptul că aceeaşi valoare e sesizată mereu din alte unghiuri, din alte dispoziţii ale subiectului, care pot fi mai mult sau mai puţin adecvate cuprinderii valorii pure. La fel, consideră că, deşi nu e creată de dorinţă, totuşi „valoarea urmează dorinţei”,aşa cum, la rândul lor, toate actele de dorinţă şi, deci, „întreaga viaţă axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor”[14], numai că unele acte rămân obscure, în timp ce altele ajung până la obiectele axiologice.

Faptul că Vianu acordă subiectului deziderativ un rol decisiv în cunoaşterea şi chiar în geneza valorii, afirmând că valoarea nu precede dorinţa, ci o urmează, este merituos întrucât îl conduce la depăşirea intelecualismului excesiv şi la conceperea mai adecvată a naturii valorii, ca esenţă alogică, similar accepţiei fenomenologice date de Max Scheler sau celei propuse de Blaga, care, ataşat de filosofia vieţii, întemeia valorile pe categoriile abisale (stilistice). Dar, înţelegând actele deziderative numai în ireductibilitatea lor, nu şi în conexiuni cu

[11] *Ibidem,* p. 67.
[12] *Ibidem,* p. 68.
[13] *Ibidem,* p. 66.
[14] *Ibidem,* p.73.

Universitatea Spiru Haret

celelalte acte subiective, el conchide exagerat că specificul valorii ar exclude orice elemente raționale, care, consideră Vianu, pot fi supraadăugate valorii de către rațiune, dar numai ca elemente nespecifice. În plus, accetuând prea apăsat pe subiectul deziderativ şi chiar biologic, ajunge să considere că şi valabilitatea (generalitatea) valorii ar depinde nu de natura valorii, ci de actul prin care acest subiect, dorind o valoare, recunoaşte că ea ar putea fi dorită şi de ceilalţi oameni, ceea ce, evident, implică un anume relativism.

Perspectiva subiectiv-relativizantă proiectată de Vianu asupra originii şi naturii valorii se insinuează şi în înțelegerea dată de el principalelor caractere ale valorii: *excentricitatea, generalitatea, polaritatea, gradualitatea* şi *semnificația*.

Prin *excentricitate* în genere, Vianu înțelege „acea însuşire a unora din obiectele conştiinței de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conştiinței”[15]. Dimpotrivă, prin concentricitate exprimă faptul că unele obiecte ale conştiinței sunt resimțite ca stări ale eului. El menționează că excentricitate prezintă atât valorile, cât şi imaginile şi abstracțiile, în timp ce concentricitatea caracterizează afectele. Totodată, consideră că valorile sunt excentrice într-un mod specific, în sensul că ele sunt resimțite nu numai ca exterioare, ci şi ca solidare conştiinței, în timp ce obiectele imaginate sau concepute sunt înțelese ca exterioare şi izolate (indiferente) față de conştiință.

Generalitatea, al doilea caracter al valorilor, este raportată, ca şi opusul său, individualitatea, tot la conştiință. Vianu consideră ca individuale imaginile şi afectele, în sensul că ele sunt resimțite de conştiință ca unice. El admite ca generale valorile şi conceptele, dar susține că fiecare din cele două tipuri de obiecte prezintă generalitate în alt fel. Abstracțiile sunt generale prin faptul că, sub un concept general, gândirea subsumează o multitudine de lucruri particulare. În schimb, valorile sunt generale prin faptul că o valoare e intuită ca obiect posibil al oricărei conştiințe individuale. Deci, generalitatea valorii semnifică nu o însumare de obiecte particulare, ci o identificare a conştiințelor particulare. Generalitatea valorilor e totuna cu valabilitatea lor, la care ne-am referit. În legătură cu generalitatea valorilor, Vianu adaugă că, întrucât dorințele efective care se raportează la o valoare sunt mai restrânse sau mai numeroase, de la conştiința unei persoane la aceea a unui grup sau chiar a unei epoci,

[15] *Ibidem,* p. 74.

Universitatea Spiru Haret

valorile prezintă un volum mai mic sau mai mare. Aşadar, volumul valorilor este manifestarea faptică, reală, a generalităţii lor potenţiale.

Polaritatea valorilor, pusă, de asemenea, în dependenţă de conştiinţă, este concepută în sensul că valorile, ca obiecte ale dorinţei, sunt paralele şi corelative cu nonvalorile, ca obiecte ale repulsiei. Asemenea corelativităţi, care denotă polaritatea valorilor sunt: adevăr-eroare, bine-rău, frumos-urât, util-inutil, vitejie-laşitate, austeritate-destrăbălare, modestie-îngâmfare, noblețe-vulgaritate, blândețe-cruzime, cumpătare-intemperanţă, iubire-ură ş.a.m.d. Din exemplificările date reiese că, prin nonvalori, Vianu are în vedere, de fapt, entităţi valorice cu sens negativ. De aceea, în locul distincţiei terminologice valori-nonvalori, este de preferat distincţia valori pozitive-valori negative, termenul de nonvalori fiind mai indicat pentru a desemna realităţi indiferente axiologic, care nu sunt nici pozitive, nici negative.

Prin *gradualitatea* valorilor, Vianu înţelege importanţa mai mare sau mai mică pe care o au unele valori în raport cu altele. El consideră că valorile sunt plasate pe trepte ierarhice diferite de chiar actele dezideraţive prin care sunt cuprinse, dar nu explică de ce ele sunt rânduite ierarhic.

În fine, prin *semnificaţia* valorilor, Vianu desemnează caracterul oricărei valori de a fi de un anumit tip, de o anumită specie. El consideră că şi acest caracter rezultă din corelaţia unei anumite valori cu un anumit tip de dorinţă.

3.2. **Tipurile de valori**

Tipurile de valori sunt distinse de Vianu în funcţie de *suportul* lor, adică de bunurile în care se întruchipează, de *felul în care se înlănţuie*, precum şi de *ecoul* lor.

În funcţie de suporturi, Vianu clasifică valorile în următoarele cupluri de termeni opuşi: *reale* sau *personale*; *materiale* sau *spirituale*; *aderente* sau *libere*. Valorile *reale* sunt cele atribuite lucrurilor (de exemplu, comestibilitatea), iar cele *personale* – cele acordate persoanelor – însuşirilor sau faptelor acestora (cum ar fi caritatea). Valorile *materiale* sunt cele atribuite unor aspecte fizice sau biologice (de exemplu, valorile vitale: sănătatea, puterea, prospeţimea fizică), iar *spirituale* – cele acordate spiritului sau chiar şi lucrurilor privite ca imagini, deci ca obiecte ale spiritului (bunăoară, valorile estetice). Valorile *aderente* sunt cele conexate cu un singur lucru (cum

Universitatea Spiru Haret

e cazul valorilor estetice), iar *libere* –cele care pot fi conexate cu suporturi diferite (exemplu, valorile teoretice).

În funcție de înlănțuirea valorilor de diferite tipuri, acestea sunt clasificate în *valori-mijloace* şi *valori-scopuri*, iar ultimele – în valori-scopuri relative şi absolute. *Valorile – mijloace* sunt cele care ajută la realizarea altora. Şi ele pot fi urmărite ca scopuri, dar numai ca scopuri relative, care pot deveni mijloace pentru alte valori. Valorile economice, de exemplu, pot fi urmărite şi ca scopuri, dar, pentru o conştiință nedeformată, ele sunt, totodată, mijloace pentru realizarea altor tipuri valorice, cum sunt cele politice, morale, teoretice, estetice. În schimb, *valorile-scopuri* absolute sunt urmărite de conştiință numai pentru ele însele, aşa cum se întâmplă cu valorile teoretice, estetice, morale, religioase. În cazul în care valorile-scopuri absolute sunt cultivate şi ca mijloace, înseamnă că ele sunt cuprinse prin acte inadecvate, sub forma altor tipuri de valori. Bunăoară, valorile teoretice urmărite ca mijloace pentru valorile economice sunt percepute inadecvat ca valori economice.

După modul înlănțuirii în interiorul uneia şi aceleiaşi specii, valorile sunt clasificate în: *integrabile, neintegrabile* şi *integrative*. Valorile *integrabile* sunt cele care se sporesc succesiv unele pe altele, cum este cazul valorilor economice sau al celor teoretice. Valorile *neintegrabile* sunt cele care nu înregistrează nici un progres. Valori de acest fel sunt cele estetice. Valorile *integrative* sunt cele care nu progresează în interiorul speciei lor, dar au capacitatea de a unifica, de a solidariza toate speciile valorice. Aşa sunt, potrivit lui Vianu, valorile religioase.

După *ecoul lor*, valorile sunt grupate în două mari categorii: *perseverative* şi *amplificative*. Sunt *perseverative* cele care asigură conservarea (perseverarea) subiectului deziderativ, aşa cum sunt valorile economice şi cele politice, iar *amplificative* – cele care sporesc conținutul spiritual al subiectului, aşa fiind valorile teoretice, estetice, morale, religioase.

Având în vedere diferitele tipuri de dorință prin care sunt aprehendate valorile, Vianu a distins şi a clasificat în funcție de semnalatele criterii generale (raționale) următoarele specii de valoare: *economică, vitală, juridică, politică, teoretică, estetică, morală, religioasă*. El va caracteriza fiecare specie de valoare prin însuşiri care corespund criteriilor amintite ale clasificării valorilor. Totodată, în analiza fiecărui tip de valoare va zăbovi asupra acelor însuşiri care au stârnit controverse sau care au fost mai puțin cercetate.

Universitatea Spiru Haret

a) Valoarea economică este: reală, materială, liberă față de bunurile economice, (care sunt fungibile), mijloc, integrabilă şi perseverativă. Pe motiv că valoarea economică este reală, iar nu personală, Vianu respinge doctrinele care reduc valoarea economică la muncă, aceasta din urmă fiind, evident, o valoare personală.

b) Valoarea vitală este: personală, materială, liberă,mijloc, integrabilă şi perseverativă. Vianu insistă asupra caracterului de mijloc pe care-l joacă vitalitatea (sănătatea etc.) în raport cu lumea spirituală a omului. El se pronunță împotriva cultivării vitalității de dragul vitalității, arătând că aşa-numita frumusețe fizică este astfel nu ca valoare strict biologică, ci prin valanțele ei estetice spirituale, care modelează din interior materia biologică. Ca urmare, susține că vitalitatea pură, lipsită de aspectele ei estetice, este indiferentă față de suportul ei personal.

c) Valoarea juridică este: reală, spirituală, liberă, mijloc, integrabilă şi perseverativă. Din explicitările date, reținem că valoarea juridică este reală, iar nu personală, pentru că, potrivit lui Vianu, legale pot fi numai raporturile dintre persoane, raporturi cristalizate şi oarecum reificate conform unor norme. Reținem, de asemenea, că valoarea juridică este spirituală, nu materială, deoarece raporturile legale conțin în ele „reprezentări, volițiuni şi cunoştințe de norme". De altfel, tocmai pentru că raporturile juridice presupun şi actele umane, ele au inoculate şi unele valori personale, cum ar fi cele morale sau cele estetice.

d) Valoarea politică este: personală, spirituală, liberă, mijloc, integrabilă şi perseverativă. Spre deosebire de valoarea juridică, valoarea politică e socotită personală pentru că diferitele ei subspecii („puterea publică, ordinea şi autoritatea, organizarea coexistenței sociale în diferite planuri") au ca suport entități ca „statul, națiunea şi biserica, parlamentul, partidul politic şi toate celelalte instituții politice"[16], care, aşa cum arată Vianu, prin atitudinile lor şi prin faptul că impun a fi estimate, au calitatea de persoane (colective).

O teză interesantă este aceea că, indiferent de forma instituțiilor, valorile politice rămân neschimbate, principalele valori politice urmărite permanent fiind puterea publică, ordinea, autoritatea, organizarea socialului etc. Faptul că, în cadrul puterii, primează când legislativul (în regimul democratic), când executivul (în regimul autoritar) denotă o variație nu a valorilor politice, ci a scopului moral

[16] *Ibidem,* p. 105.

Universitatea Spiru Haret

pe care doresc să-l impună regimurile politice, statul democratic îşi fixează ca scop libertatea, iar statul autoritar – supunerea. Deconcertantă este şi includerea bisericii printre instituţiile politice.

e) Valoarea teoretică este reală (căci aparţine judecăţilor cristalizate în constatări, legi, formule, postulate, axiome, teoreme etc.), spirituală, liberă, scop, integrabilă şi amplificativă. Cea mai importantă ni se pare teza că valoarea teoretică aparţine ideilor noastre despre lucruri, iar nu lucrurilor, căci „ ceea ce este fiinţa, este indiferent faţă de valoare”[17].

f) Valoarea estetică este: şi reală şi personală (având ca purtător „atât opera de artă sau un oarecare aspect al naturii, cât şi autorul lor, artistul uman sau divin”[18]), spirituală, aderentă, scop, neintegrabilă şi amplificativă.

g) Valoarea morală este: personală, spirituală, aderentă, scop, integrabilă şi amplificativă. Din explicitările date, cele mai interesante sunt cele privind calităţile de aderenţă şi scop. Fiind aderentă, cu suport unic, valoarea morală (de exemplu, caritatea) nu poate fi liberă de suportul ei decât dacă e resimţită inadecvat, ca în cazul cerşetoriei, unde binefacerea e privită de cerşetor ca o valoare economică, independentă de purtătorul ei. Ca scop în sine,valoarea morală nu trebuie subordonată alteia, dar nici nu trebuie urmărită pentru efectul ei amplificativ, căci atunci omul moral s-ar transforma într-un vanitos, care ar vrea să fie premiat de propria sa conştiinţă, iar valoarea morală nu s-ar mai realiza în toată plenitudinea sa.

h) Valoarea religioasă, care include „diferite forme ale sacrului, bunătatea şi puterea divină, caracterul ei august, perfect, omniprezent şi providenţial”[19], este: personală (are ca purtător persoana spirituală a lui Dumnezeu), spirituală, aderentă, scop, integrativă, amplifiantă.

Valoarea religioasă aparţine lui Dumnezeu, nu omului, în sensul că omul resimte că formele sacrului şi diferitele calităţi divine sunt caracteristice nu lui însuşi, ci altei persoane, supraumane şi supranaturale, la care poate ajunge prin înălţare. Vianu consideră că omul îl poate găsi pe Dumnezeu şi prin cultivarea adevărului, binelui şi frumosului, deci prin adâncire în sine, întrucât valorile respective, ca scopuri absolute, trimit şi ele la valoarea religioasă. Potrivit lui

[17] *Ibidem,* p.108.
[18] *Ibidem,* p.111.
[19] *Ibidem,* p.117.

Universitatea Spiru Haret

Vianu, orice valoare religioasă se deosebeşte de toate celelalte prin faptul că n-ar fi integrabilă, adică n-ar spori spiritual religiile anterioare, dar ar fi integrativă, unificând toate celelalte valori. În acest sens, el afirmă că orice axiologie generală, numită şi filosofie practică, este dominată de experienţa religioasă, sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, „orice filosofie practică este în esenţa ei religioasă”[20].

Contrazicându-şi implicit teza că toate valorile se înlănţuie, Vianu e de părere că, dacă n-ar fi religioasă, o concepţie filosofică (despre valori) ar fi doar o „colecţie” de adevăruri, iar nu un tot organic.

Caracterizând tipurile de valori în funcţie de modul în care conştiinţa le cuprinde, Vianu surprinde, aşa cum am relevat, multe aspecte specifice ale acestora, unele de deosebită finețe, dar, datorită perspectivei subiectivizante a cercetării sale, avansează şi unele idei unilaterale sau discutabile, începând chiar cu teza că semnificaţia unei valori depinde exclusiv de tipul de dorinţă corelativ şi, ca atare, ar presupune un conţinut profund irațional şi incogniscibil.

3.3. **Sistemul şi ierarhizarea valorilor**

Valorile constituie un sistem prin însuşi faptul că ele se grupează în tipuri şi că există conexiuni atât în, cât şi între diferitele lor specii. Vianu consideră că *sistemul valorilor este ierarhizat* pentru că, în raporturile lor reciproce, unele valori sunt mijloace şi, deci, mai joase, iar altele – scopuri şi, deci, mai înalte şi, de asemenea, întrucât ar exista o valoare integrativă.

Vianu susţine că ierarhizarea valorilor depinde de spontaneitatea conştiinţei şi este inexplicabilă. Ierarhizarea ar fi un dat spontan, care n-ar mai trebui explicat. Totuşi, având în vedere, pe de o parte, clasificarea valorilor în funcţie de suportul, de înlănţuirea şi de ecoul lor, iar pe de altă parte, ierarhizările resimţite de conştiinţă în mod spontan, Vianu stabileşte o serie de principii iraționale care determină ierarhia valorilor şi care l-ar putea ghida pe om în cazul unor acte spontane inadecvate. Criteriile respective afirmă superioritatea valorilor personale, spirituale, aderente, scopuri, amplifiante, integrabile în raport cu opusele lor,precum şi superioritatea valorii integrative faţă de cele integrabile. Criteriul final, corolar al tuturor celorlalte, statuează: „O valoare este superioară faţă de alta cu atâtea

[20] *Ibidem,* p. 119.

Universitatea Spiru Haret

trepte câte temeiuri de superioritate posedă în structura ei şi după cum temeiul superiorității ei aparține unei calități mai înalte conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderență, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate)”[21].

Din coroborarea şi aplicarea principiilor amintite, rezultă următoarea scară de valori, în ordinea suitoare a treptelor:

1) valoarea economică;
2) valoarea vitală;
3) valoarea juridică;
4) valoarea politică;
5) valoarea teoretică;
6) valoarea estetică;
7) valoarea morală;
8) valoarea religioasă.

După cum se poate remarca, ierarhia valorilor se stabileşte între diferitele tipuri de valori, dar nu şi între valorile din interiorul aceluiaşi tip.

În legătură cu sistemul valorilor, Vianu îşi pune şi problema dacă acesta este închis sau deschis, altfel spus dacă numărul valorilor este invariabil sau variabil. Având în vedere istoria culturii, Vianu conchide că sistemul valorilor este închis în ce priveşte clasele (tipurile, speciile) de valori, dar deschis în privința valorilor dinlăuntrul fiecărei clase. Aşadar, cele opt specii de valori generale (utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele şi sacrul) ar fi valori permanente ale conştiinței umane, nici una din ele neputând fi explicată genetic printr-o altă specie anterioară. În schimb, fiecare specie se îmbogăţeşte cu noi valori. De exemplu, arta şi-a diferențiat şi multiplicat formele şi „la fiecare formă estetică aderă o nouă valoare”[22].

În concepția sa despre ierarhizarea valorilor, Vianu a stabilit, precum am văzut, un set de principii ale stratificării axiologice, dar n-a reuşit sau n-a încercat să le justifice, considerând că acestea se referă doar „la învelişul rațional al valorilor, la coordonatele lor generale, nu la nucleul lor irațional”[23], din care ar proveni. El nu explică, bunăoară, de ce valorile aderente ar fi superioare celor libere ş.a.m.d.

---

[21] *Ibidem,* p.121.
[22] *Ibidem*, p.123.
[23] *Ibidem*, p.122.

Universitatea Spiru Haret

În ce ne priveşte, considerăm că poate fi justificată doar superioritatea valorilor spirituale faţă de cele materiale. Primele sunt mai înalte pentru că satisfac trebuinţe ale sufletului uman, prin care omul se defineşte, iar ultimele sunt mai joase deoarece răspund unor cerinţe trupeşti, prin care omul nu se distinge de alte specii. În schimb, este greu, dacă nu imposibil, de găsit o raţiune a ierarhizării valorilor spirituale şi, în consecinţă, a postulării unei valori supreme, integrative. De ce o asemenea valoare, dacă există, ar fi oferită de religie şi nu de o altă formă a culturii, cum ar fi, pentru a gândi ca Hegel, filosofia?

Cât priveşte problema caracterului închis sau deschis al sistemului de valori, este de observat că Vianu reiterează distincţia operată şi în legătură cu înlănţuirea valorilor, între tipurile de valori şi valorile din interiorul fiecărui tip. Dacă admitem distincţia amintită, atunci definiţia valorii ca obiect posibil etc. rămâne adecvată doar pentru speciile de valori, dar devine nepotrivită pentru subspecii, deoarece acestea nu mai sunt posibilităţi, ci sunt realizări concrete, efective. De aceea, ar fi mai precisă distincţia dintre valori ca specii şi înfăptuiri de valoare. Dacă avem în vedere doar clasele de valori, ar putea fi admise şi teza lui Vianu despre permanenţa acestora, dar şi punctul de vedere opus, istoricist, care argumentează, cel puţin la fel de temeinic, că unele valori, cum ar fi cele politice şi cele juridice, n-au fost promovate chiar de la începuturile culturii omeneşti, ci s-au ivit ceva mai târziu.

Întemeiată pe observaţia conştiinţei, axiologia lui Tudor Vianu adânceşte, din perspectiva propusă, mai toate problemele abordate. Concepţia sa ar fi fost şi mai amplă şi mai detaliată, dacă autorul ar fi luat în considerare nu numai sensul dinspre conştiinţă spre valori, ci şi pe cel invers, dinspre valori ca entităţi ireductibile spre conştiinţa valorificatoare şi către lumea de evaluat.

4. **VIZIUNEA STILISTICĂ: LUCIAN BLAGA**

Universitatea Spiru Haret

Blaga şi-a expus concepţia sa despre valori în *Trilogia valorior*, ale cărei părţi componente sunt: *Ştiinţă şi creaţie* (1942), *Gândire magică şi religie* (care cuprinde, de fapt, două lucrări: *Despre gândirea magică,* 1941 şi *Religie şi spirit,* 1942) şi *Artă şi valoare* (1939). După cum rezultă şi din titlurile lucrărilor componente, *Trilogia valorilor* conţine nu o axiologie propriu-zisă, ci, mai curând, consideraţiile autorului despre diferitele tipuri de creaţii spirituale şi, implicit, de valori. Concepţia sa privind problematica unei teorii generale a valorilor, începând cu definirea valorii în genere, se poate desprinde din ultima lucrare a trilogiei, *Artă şi valoare,* şi, în special, din ultimul capitol al acesteia, intitulat *Metafizica valorilor.*

Plecând de la premisa că un sistem metafizic care îşi merită numele trebuie să includă şi o concepţie despre valori şi să justifice valorile prin ideile sale generale „despre misterul cosmic, despre existenţă, despre lume şi viaţă”[1], Blaga şi-a elaborat axiologia ca o aplicaţie a metafizicii sale, îndeosebi a ideilor despre misterul cosmic şi despre modul cum acesta reverberează în om.

4.1. **Premise antropologice**

Principalele idei ale antropologiei lui Blaga care valorează şi ca premise ale viziunii lui filosofice asupra culturii şi a valorilor sunt cele privind dualismul (amfibismul) conştiinţei umane şi existenţa unor categorii specifice pentru fiecare din cele două orizonturi ale conştiinţei, superioriatea orizontului abisal şi a categoriilor sale şi, deci, însăşi definirea omului ca fiinţă întru mister şi pentru revelare.

Într-adevăr, plecând de la dualismul conştiinţei umane, Blaga defineşte valorile în legătură cu cunoaşterea şi aprecierea realităţii prin intermediul fiecăruia din cele două orizonturi ale conştiinţei umane şi, mai ales, prin mijlocirea categoriilor specifice acestora. În consecinţă, el va susţine expres că fiecare din cele două orizonturi îşi are propriile sale valori. Orizontul lumii concrete, imediate posedă valori în

[1] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor,* în *Opere*, vol. 10, Bucureşti, Editura Minerva, 1987, p. 625.

Universitatea Spiru Haret

vederea autoconservării, pe când orizontul misterului cuprinde valori (cum ar fi cele ştiinţifice sau cele estetice) în vederea revelării misterului. Valorile din prima categorie sunt utilitare, pe când celelalte sunt culturale.

Din aceeaşi teză a dualismului conştiinţei umane, Blaga conchide că valorile estetice şi, lasă el să se înţeleagă, orice alt tip de valori nu sunt transponibile dintr-un anumit orizont sau domeniu al activităţii umane în celălalt orizont sau domeniu.

Având în vedere faptul că omul se defineşte ca gen prin orizontul misterului, Blaga va considera, în mod legitim, că valorile culturale sunt superioare în raport cu cele utilitare.

4.2. **Unitatea şi diferenţierea formelor culturii şi ale valorii**

În ce priveşte variatele valori culturale, acestea vor fi caracterizate, ca şi actele culturale corespondente, atât prin însuşiri comune, date de unele şi aceleaşi categorii stilistice şi, mai larg, de faptul că toate se raportează la existenţa misterului, cât şi prin particularităţi diferite de la un domeniu al culturii la altul.

Relativ la fondul comun actelor culturale şi la unitatea creaţiilor (operelor) spirituale, Blaga afirmă că orice act cultural este un „act de intenţie revelatorie în raport cu misterul" şi că orice operă este „rezultatul actului de intenţie revelatorie", şi anume, un „precipitat metaforic impregnat de categorii stilistice"[2].

Blaga adaugă că actul cultural este o revelare „transcendent înfrânată" a misterului, deoarece categoriile abisale au nu numai rolul de a ne permite ieşirea din lumea concretă, ci şi pe acela de a ne împiedica redarea absolută, pe deplin adecvată, a misterului existenţei. Din amintita caracterizare a actului cultural, Blaga conchide că între diferitele forme ale culturii există un paralelism, iar nu o ierarhie, în sensul că toate sugerează absolutul, fără ca unele din ele să-l redea mai mult, iar altele mai puţin.

Unitatea de conţinut a ramurilor culturii şi, deci, paralelismul acestora implică faptul că şi valorile corespunzătoare au un fond comun, acela de a fi revelări ale misterului, şi, ca urmare, sunt lipsite de raporturi ierarhice.

[2] *Ibidem,* p.529.

Universitatea Spiru Haret

Cât priveşte diferenţele dintre ramurile culturii, de unde rezultă şi cele dintre valorile acestora, plecând de la faptul că toate creaţiile culturale sunt acte care se raportează la mister pentru a-l revela, Blaga le va distinge în principal prin obiectul cercetat (prin domeniul de mistere la care se referă) şi prin mijloacele prin care încearcă simbolizarea acestuia. În funcţie de criteriile amintite, va analiza detaliat caracteristicile prin care diferă *ştiinţa, magia, mitul, religia* şi *arta*.

Ştiinţa „presupune plăsmuiri teoretice cu privire la latura ascunsă a fenomenelor”[3].

La rândul ei, „*gândirea magică* implică totdeauna ideea, fie a unei substanţe magice, fie a unei puteri magice”[4], ambele fiind considerate de o natură misterioasă şi de acţiune paradoxală, căci „se caracterizează prin comportări care desfid legile fizicale”[5]. Mai exact, „în materialul cu care operează gândirea logică avem latitudinea de a amesteca fel şi fel de elemente sau complexe, iraţionale, fără ca prin aceasta gândirea să se alerteze sub raport logic”[6]. Mai evoluat decât gândul magic, *mitul* se serveşte „de un material imaginar, prin excelenţă plastic şi însufleţit”[7] şi se referă la modele existenţiale.

Religia circumscrie însăşi „capacitatea de autototalizare sau de autodepăşire a fiinţei umane în corelaţie ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenţial în genere, pe cari omul şi le revelează sau le socoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică”[8].

În fine, „spre deosebire de celelalte creaţii de cultură, *actul revelator al artei* se încearcă prin mijloace care ţin de sensibilitate, de concretul intuitiv”[9].

Din diferenţierile stabilite între domeniile culturii rezultă că Blaga deosebeşte şi speciile de valori mai ales prin obiectul evaluat şi prin modalitatea specifică a evaluării acestuia.

Mai precis, principalele idei blagiene privind atât unitatea, cât şi diferenţierea valorilor se degajă din precizările filosofului referitoare la valorile artei.

---

[3] *Ibidem,* p. 143.
[4] *Ibidem,* p. 206.
[5] *Ibidem,* p. 283.
[6] *Ibidem,* p. 284-285.
[7] *Ibidem,* p. 268.
[8] *Ibidem,* p. 500.
[9] *Ibidem,* p. 523.

Universitatea Spiru Haret

4.3. **Valorile artistice**

În creațiile artistice, Blaga distinge următoarele „grupuri de valori sau structuri estetice:

1) Valorile polare;
2) Valorile vicariante;
3) Valorile terțiare;
4) Valorile flotante;
5) Valorile accesorii”[10].

1. **Valorile polare** sunt cele alcătuite din termeni polari, din structuri cu caracter opus, al căror dozaj poate varia latitudinar, putând să fie mai aproape de un pol sau de celălalt, ori să se mențină în echilibru, dar neputând să excludă vreodată vreunul din cele două contrarii. Ca exemple de valori polare, Blaga menționează următoarele cupluri de termeni opuși, care pot varia ca pondere, dar nu pot lipsi:

1.1) valori alcătuite din mister și revelare sensibilă;
1.2) valori compuse din unitate și multiplicitate (varietate);
1.3) valori formate din aspecte semnificative (inteligibile) și aspecte iraționale;
1.4) valori care îmbină creația spontană cu o „lucrare făcută”;
1.5) valori care conțin aspecte canonice și aspecte originale.

Blaga precizează că, în artă, valoarea „e totdeauna dozajul polar, dar niciodată structura unică sau elementul pur”[11], căci anularea unui element ar însemna pierderea calității estetice.

Concret, în *arta clasică antică* a existat în general un echilibru între cei doi termeni, *arta bizantină* a pus accent pe mister, unitate, semnificație, făcut, canonicitate, iar *arta romantică* – pe sensibil, multiplicitate, iraționalitate, spontaneitate și originalitate, aspecte supraprețuite nejustificat de critica artistică și literară, de la romantici la dadaiști, de unde și degringolada dadaistă.

2. **Valorile vicariante** (înlocuibile) sunt cele care „se întemeiază, în ultimă analiză, pe existența categoriilor abisale”[12].

[10] *Ibidem,* p. 581.
[11] *Ibidem,* p. 581.
[12] *Ibidem,* p. 588.

Universitatea Spiru Haret

Acestea din urmă „pot avea adevărate efulguraţii şi în caliciul conştiinţei", care „nu sunt în fond decât expresia conştientă a unor categorii abisale ale noastre" sau „expresia categoriilor abisale ale altor indivizi" în cazul în care sunt constituite prin inducţiune, astfel încât toate aceste valori sunt „reductibile în cele din urmă la categorii abisale ale noastre sau ale altora"[13]. Aşadar, valorile vicariante se află într-o corespondenţă biunivocă, de unu la unu, cu categoriile stilistice. Dată fiind corespondenţa amintită, valorile vcariante sunt astfel, adică substituibile, deoarece „categoriile abisale nu sunt ecumenice, ci variază de la regiune la regiune, de la popor la popor, de la timp la timp, de la individ la individ, şi uneori chiar în cursul vieţii unuia şi aceluiaşi individ"[14].

În legătură cu valorile vicariante, Blaga menţionează şi faptul că valorile conştiente ale unui ins, adoptate prin inducţie, pot urma o linie divergentă faţă de categoriile sale abisale, ceea ce înseamnă o asimetrie între gustul adoptat şi predispoziţiile inconştiente. Astfel, exemplifică el, Cézanne se străduia să picteze impresionist, dar inconştient era înclinat spre alt stil artistic, spre cubism, iar romanticii ironici au cultivat din înclinaţie romantismul, dar, neeliberaţi de clasicism, au privit manifestările romantice cu o anumită ironie.

Potrivit lui Blaga, categoriile abisale, care subîntind valorile vicariante, nu funcţionează în mod disparat, ci „un complex integral, şi suficient sieşi, de categorii abisale alcătuieşte o matcă sau o ‚matrice stilistică"[15].El identifică următoarele categorii abisale care compun o matrice stilistică:

1. *Categorii orizontice*: a) spaţiale (spaţiul-infinit, spaţiul-plan, spaţiul-ondulat, spaţiul- sferic, spaţiul în „cuiburi", spaţiul-geminat, spaţiul multiplu perdelat (a se vedea *Ştiinţă şi creaţie* sau *Trilogia culturii*), etc.; b) temporale (timpul-havuz, timpul-cascadă, timpul-fluviu).

2**.** *Categorii atitudinale*: afirmaţiune, negaţiune, neutralitate.

3. *Categorii de mişcare şi destin*: anabazicul, catabazicul, starea pe loc.

4. *Categorii formative***:** tipizantul, individualizantul, stihialul.

5. Etc."[16]

---

[13] *Ibidem,* p. 587.

[14] *Ibidem,* p. 586.

[15] *Ibidem,* p. 585.

[16] *Ibidem,* p.586.

Universitatea Spiru Haret

Anterior, în *Trilogia culturii*, Blaga folosise şi alte denumiri pentru unele din categoriile amintite, şi anume: categoriile atitudinale fuseseră numite accente axiologice, cele de mişcare şi destin – atitudini, iar categoriile formative – năzuinţe formative.

Dată fiind tabela categoriilor stilistice, rezultă că valorile vicariante corespunzătoare acestora pot fi numite şi ele:

2.1) valori orizontice;
2.2) valori atitudinale;
2.3) valori de mişcare şi destin;
2.4) valori formative;
2.5) etc.

3. **Valorile terţiare** aparţin „numai sensibilităţii" în sensul că „impresionează mai întâi sensibilitatea"[17]. Sunt numite astfel pentru importanţa lor mai redusă, mai exact pentru faptul că „ele sunt funcţional asimilate de valorile de componenţă polară şi de valorile stilistice, fiind cu totul subordonate acestora şi în serviciul acestora"[18].

Valori ale sensibilităţii pot exista şi în natură, dar, în acest caz, ele sunt suverane şi „satisfac în mare măsură prin ele însele". Asemenea valori sunt: „proporţia, armonia, complexele intropatice, expresia trăirilor, imaginarul metaforic propriu-zis şi atâtea calităţi intuitive, ponderabile şi imponderabile, ale materiei plastice, coloristice şi sonore şi atâtea particularităţi concrete din care se încheagă trupul cuvântului"[19]. Conform legii nontransponibilităţii, valorile sensibilităţii nu pot fi transpuse ca atare din natură în artă şi nici invers.

4.**Valorile flotante** sunt cele specifice nu artei în genere, ci unei anumite ramuri artistice sau unui anumit gen din interioriul unui domeniu artistic. Ele sunt flotante pentru că pot migra de la o ramură artistică la alta sau de la un gen artistic la altul. De aceea, „valoarea ce se atribuie unei opere de artă pentru puritatea cu care prezintă o anumită artă şi un anumit gen e cea din urmă ce se poate atribui operei de artă"[20].

5. **Valorile accesorii** sunt cele care, fără a mai ţine de esenţa artei, aparţin unor elemente din afara artei şi, deşi inferioare, au rolul de a potenţa valorile artistice esenţiale. Ele sunt date: a) fie de

[17] Ovidiu Drâmba, *Filosofia lui Blaga,* Editura Excelsior-Multi Press, Bucureşti, 1994, p. 113.
[18] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, ed. cit., p. 597.
[19] *Ibidem,* p. 597.
[20] *Ibidem.* p. 604.

Universitatea Spiru Haret

elementele care izolează opera de artă de cadrul în care este plasată (soclul unei statui, rama unui tablou, scena unei piese de teatru etc.), b) fie de elementele cadrului în care e pusă opera de artă (peisajul în care e construită o catedrală, peretele pe care e aşezat un tablou, lumina care cade pe o pictură etc.).

4.4. **Caracteristicile valorilor non-artistice**

Consideraţiile lui Blaga despre valorile artistice sunt semnificative şi pentru modul în care el înţelege celelalte valori, pentru că, exceptând tipurile de valori artistice mai puţin importante, cele accesorii şi cele flotante, toate celelalte valori ale artei se regăsesc, într-o formă sau alta, şi în creaţiile din celelalte domenii ale culturii.

În primul rând, cel puţin prima dintre valorile polare ale artei menţionate de Blaga se regăseşte şi în celelalte ramuri ale culturii, pentru că orice creaţie spirituală include tensiunea dintre mister şi revelarea lui sensibilă sau, altfel spus, dintre mister şi limbajul revelatoriu, care, fie artistic, fie ştiinţific sau de alt tip, conţine şi un aspect senzorial. Blaga însuşi consideră că în artă, dar, se subînţelege, şi în alte forme ale culturii, opoziţia celor doi termeni predomină sau, cum se exprimă el însuşi, artele, ca şi genurile artistice, se deosebesc între ele „în primul rând prin câmpul luat în primire spre revelare, prin natura sau prin semnele misterelor la a căror revelare se procedează, şi în al doilea rând prin mijloacele sensibile, adică prin structurile terţiare, la care se recurge în procesul revelator”[21]. Desigur, în fiecare din formele culturii polaritatea amintită prezintă alte particularităţi şi alte dozaje.

În al doilea rând, multe din valorile vicariante sunt şi ele prezente în orice creaţie spirituală, deoarece categoriile stilistice (abisale) pe care le conştientizează, reunite într-o matrice stilistică, îşi pun amprenta nu numai asupra operelor de artă, ci şi asupra „concepţiilor metafizice, doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, concepţiilor etice şi sociale etc.”[22]

În al treilea rând, valorile terţiare (ale sensibilităţii) se regăsesc, la rândul lor, şi în creaţiile non-artistice sub forma valorii particularităţilor de limbaj, diferite de la o formă a culturii la alta.

---

[21] *Ibidem,* p. 604-605

[22] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, p.109.

Universitatea Spiru Haret

Aşadar, orice valoare, de orice tip, este valoare prin tensiunea ei întru mister şi revelare, prin faptul că este ecoul conştient al unei anumite categorii stilistice, precum şi prin specificitatea limbajului pus în slujba revelării misterului.

4.5. **Aprecieri**

Prin amintitele caracteristici atribuite valorii, Blaga înţelege valorile ca aprecieri dependente de existenţa subiectului uman întru mister şi pentru revelare, deci dependente, pe de o parte, de obiect, de misterul de revelat, iar pe de altă parte, de subiectul revelator, de una sau de alta din categoriile abisale ale acestuia.

Concepţia lui Blaga despre rolul misterului şi cel al categoriilor abisale în geneza valorii artistice şi, prin extensie, a valorii în genere reiese şi mai precis din consideraţiile sale privind autonomia artei şi intropatia artistică. Astfel, el recuză autonomismul estetic, de pildă estetismul, pe motiv că absolutizează formele subiective, rupând arta de cultură şi viaţă şi vidând-o de substanţă, adică de substratul ei enigmatic, de încărcătura ei de mister. La fel, respinge şi teoria intropatiei, întrucât aceasta reduce arta la un temei psihologic, la trăirile „introduse" de artist în lucruri, ignorând rolul elementului inconştient, abisal, prin care artistul se raportează la mister. Or, consideră Blaga, „un complex intropatic e, în artă, totdeauna subordonat unui act revelator"[23].

Din semnalatele reflecţii asupra artei rezultă că, în viziunea lui Blaga, valoarea artistică, pe care o putem considera ca model al valorii în genere, depinde mai mult de subiect decât de obiect, şi anume de subiectul abisal în măsura în care acesta filtrează misterul şi nu se raportează la lumea imediată. Ca atare, valoarea în genere e de natură alogică.

Totodată, în strânsă legătură cu geneza lor, Blaga înţelege valorile ca entităţi relative, istorice, întrucât, potrivit lui, matricea stilistică şi, deci, categoriile stilistice conştientizate de valori, diferă, aşa cum ştim, de la o etapă istorică la alta, de la o comunitate culturală la alta, de la un individ la altul şi chiar pe parcursul vieţii unuia şi aceluiaşi ins.

În ce priveşte geneza şi natura valorii, într-adevăr, în măsura în care transcende nivelul biologic al existenţei umane şi aspectul fenomenal al lumii către ceea ce este ascuns, esenţial, orice tip de valoare descifrează întrucâtva, dar şi escamotează misterul existenţei, pentru că esenţa lumii

[23] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor,* ed. cit., p.578.

Universitatea Spiru Haret

în genere nu poate fi epuizată prin nici o formă de a cunoaşte, nici chiar prin aşa-zisa ştiinţă exactă, a cărei arie, se ştie, este circumscrisă la o parte a existenţei. De asemenea, având în vedere rădăcinile ei abisale, valoarea în genere are o natură preponderent alogică. Dar, spre deosebire de Blaga, considerăm că valoarea nici nu depinde cu prioritate de subiect şi nici nu se raportează la un mister pur, independent de dimensiunile realităţii concret-sensibile în care se manifestă, pentru că însuşirile ascunse, misterioase, ale existenţei nu sunt rupte de cele individuale şi fenomenale.

Cât priveşte problema caracterului istoric sau anistoric al valorilor, considerăm că trebuie să distingem între valori, ca entităţi general-umane, şi aprecieri, ca moduri în care fiecare comunitate în parte şi chiar fiecare om se raportează la valori. Dacă admitem amintita distincţie, vom conchide că nu valorile, cum spune Blaga, ci doar aprecierile diferă în funcţie de loc şi timp, fiind deci, istorice şi relative, pe când valorile, care rămân imutabile, sunt atemporale şi absolute.

Împotriva concluziei noastre privind caracterul general-uman al valorilor s-ar putea obiecta că omenirea nu s-a întrunit şi nu se va aduna niciodată laolaltă pentru a aprecia în ce constă specificul fiecărui tip de valoare, ce înseamnă adevărul, binele, frumosul etc. Pentru a preîntâmpina obiecţia amintită, este de precizat că prin valori ca entităţi general-umane trebuie înţeles faptul că acestea includ în ele aprecieri generale potenţiale, iar nu reale, efective, altfel spus includ potenţialităţi generale, tendinţa general-umană de a aprecia şi admite adevărul, binele, frumosul etc., chiar dacă aprecierile concrete privind conţinutul acestor valori diferă de la popor la popor şi chiar de la om la om. Ca potenţialităţi, valorile general-umane se manifestă în şi prin variatele aprecieri efective. Şi Blaga ar fi putut admite că valorile sunt absolute, dacă le-ar fi delimitat net de aprecieri, pentru că şi el a susţinut că valorile vicariante, de exemplu, se schimbă unele pe altele tocmai în cadrul unor tipare sau categorii stilistice general-umane. Tocmai pentru că a admis asemenea coordonate, el a putut să explice transferul valorilor de la o cultură la alta şi, deci, comunicabilitatea culturilor.

Punctele de vedere avansate în analiza axiologiei lui Blaga se vor nu divergente, ci, mai curând, complementare principalelor idei blagiene, care rămân deosebit de fructuoase pentru dezbaterile teoretice actuale.

5. INTERPRETĂRI RELAŢIONISTE: MIRCEA FLORIAN ŞI ALŢI AUTORI

Universitatea Spiru Haret

În perioada postbelică, preocupările axiologice româneşti au fost episodice imediat după 1945, au dispărut, cel puţin din sfera apariţiilor tipografice, în deceniul al VI-lea şi s-au afirmat relativ constant şi într-un mod mai amplu abia după mijlocul deceniului al VII-lea. Ele au reluat principalele probleme dezbătute şi în etapa interbelică, încercând, ca regulă generală, să le resemnifice în noul spirit, materialist-istoric, devenit dominant şi oficial. În acest spirit, accentul a fost pus pe problema genezei valorilor, iar explicaţia dată a fost una relaţionistă, în măsura în care relaţia dintre subiectul evaluator şi obiectul de valorificat a fost considerată decisivă în raport cu fiecare din cei doi termeni intraţi în relaţie, dacă fiecare ar fi socotit de sine stătător şi independent de celălalt.

În unele cazuri, relaţionismul de tip materialist-istoric a dus la o neînţelegere a specificului valorii ca entitate bine distinctă de premisele sale, sau a caracterului ei general şi stabil, or a funcţionalităţii şi rolului ei regulativ în raport cu procesele de valorificare.

În alte cazuri, perspectiva relaţionistă de acest tip a fost însă conjugată cu recunoaşterea faptului că, odată instituite, valorile capătă un statut aparte, relativ autonom şi ireductibil, de rezultate cu caracter universal şi necesar, care se impun, orientându-i pe oameni în stabilirea diferitelor norme sociale şi în înfăptuirile lor materiale şi spirituale.

În prima parte a perioadei postbelice, de început de resemnificare materialist-istorică şi, apoi, de uitare a problematicii axiologice, unul din importanţii gânditori afirmaţi în perioada interbelică, Mircea Florian, şi-a înscris printre multiplele teme tratate în continuare în sistematica sa proprie şi pe cea a valorilor.

Prezentate sintetic în capitolul *Existenţă-valoare* din monumentala sa lucrare *Recesivitatea ca structură a lumii*, consideraţiile axiologice ale lui **Mircea Florian** se referă, în cea mai mare măsură, la geneza şi natura (esenţa) valorilor. El soluţionează problemele amintite într-o perspectivă relaţionistă, dar subsumată, aşa

Universitatea Spiru Haret

cum spuneam, sistematicii sale, şi anume concepţiei sale general-filosofice privind structura recesivă a lumii.

În problema genezei valorilor, Mircea Florian afirmă, în spirit relaţionist, că „valoarea presupune nu numai un obiect de evaluat (real sau nu), dar şi un subiect, o conştiinţă care evaluează" sau „trăieşte valoarea", căci, adaugă el, valorile sunt „*pentru* om şi chiar *prin* om"[1].

În ce priveşte lumea obiectelor, Mircea Florian menţionează că orice obiect poate fi evaluat, fie acesta real, fie fictiv (ca în artă), fie nonreal (ca în matematică), fie chiar ideal (valoarea).

Dar autorul teoriei recesivităţii precizează că orice obiect evaluat, fie operă de artă, fie act moral, fie cult religios, conţine şi o latură reală, astfel încât valoarea se raportează în mod necesar, însă recesiv (secundar, dar cu o semnificaţie mai înaltă), la real.

Tot în privinţa raportului dintre valori şi obiectele valoroase, filosoful arată că valorile nu se reduc la calităţi perceptibile şi schimbătoare ale lucrurilor (şi nici chiar la însuşiri definitorii), dar au ca fundament (suport) anumite calităţi interiorizate de om şi pe care el le numeşte„valenţe" sau „perfecţii" sau proprietăţi valoroase. Şi anume, consideră că, în funcţie de proprietăţile sale, un obiect este valoros fie prin utilitatea sa, prin care capătă o *valoare instrumentală*, cum este cazul unui aparat tehnic, fie prin anumite calităţi inerente, intrinseci, care, independent de orice utilitate, îi conferă o *valoare intrinsecă, în sine,* astfel de valori fiind, de exemplu, adevărul, binele şi frumosul. Mircea Florian relativizează totuşi distincţia dintre cele două tipuri de valori, arătând că şi „valoarea în sine îşi asociază recesiv valoarea instrumentală"[2], fiind utilă societăţii şi individului care o cultivă, după cum şi invers: de exemplu, „valorile economice, valori tipic instrumentale, au şi o valoare în sine, dacă prin ele se afirmă «productivitatea», munca, iniţiativa omului"[3].

Relativ la subiectul evaluativ, Mircea Florian consideră că acesta constituie un suport al valorii nu prin calităţi interioare, individuale, ci prin calităţi generice, care se repetă în conştiinţele individuale. Mai precis, el are în vedere însuşiri afective, volitive şi intelectuale. Dintre calităţile amintite, consideră că, în geneza valorii, primează factorul emoţional. În acest sens, afirmă: „În primul rând, valoarea se fundează subiectiv pe o plăcere, care ca atare nu este ceva «senzorial», ci este

[1] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, cap. 26 *(Existenţă – valoare),* p. 359.

[2] *Ibidem*, p. 368.

[3] *Ibidem,* p. 369.

Universitatea Spiru Haret

acea proprietate psihică fundamentală care aderă deopotrivă la bunuri fizice (materiale), ca şi la cele spirituale”[4]. Dar el adaugă că, pentru a fi o „justă iubire”, această plăcere trebuie să fie orientată de elementul intelectual, de inteligență, care cunoaşte şi analizează însuşirile obiectului valoros. Elementul volitiv intervine şi el în special în procesul realizării valorilor, în măsura în care „trăirea” (plăcerea) „devine un scop al voinței, un mobil al acțiuii”[5].

Dependența valorii atât de obiect, cât şi de subiect îi permite lui Mircea Florian să conchidă că valoarea nu este o calitate nici a obiectului, nici a subiectului, ci este o relație. Astfel, el raționează: „Dacă valoarea este determinată de obiecte, dar totdeauna prin şi pentru om, atunci valoarea nu este o calitate «în sine», izolată, ci este o relație…”[6]. Nefiind „în sine”, cum gândise Platon, valoarea ca relație nu se află nici în obiect, după cum nu subzistă nici în subiect, cum crezuse Protagoras şi cum afirmau emoționaliştii, bunăoară austriacul Alexius Meinong, sau voluntariştii, cu precădere Nietzsche, sau existențialiştii contemporani în maniera lui Sartre.

Natura valorii ca relație va fi totuna cu natura relației de valoare, iar natura acestei relații va depinde de tipul ei şi de specificul relatelor, al calităților pe care le conexează.

Relativ la tipul relației de valoare, Mircea Florian consideră că aceasta nu este o relație de cauzare a subiectului de către obiect, ci presupune „o *coordonare*, o potrivire, o *adaptare* între viața psihică şi proprietățile unui lucru.”[7].

Mircea Florian consideră că, nefiind acțiune a obiectului asupra subiectului, valoarea nu are nici natura obiectului valoros, care poate fi corporal sau spiritual, deci nu are nici natură corporală, nici natură spirituală. El îi atribuie o natură ideală, dar, după cum menționează, într-un sens apropiat de înțelesul obişnuit al termenului de ideal şi diferit de cel considerat de N. Hartmann. În acest punct, trebuie să reamintim că la Hartmann valoarea era ideală în sensul de esență în sine, dar fără a fi ruptă de real, ca la Platon, ci fiind corelată cu obiectul real, cu subiectul real, precum şi cu situațiile istorice.

Dacă avem în vedere şi specificul relatelor pe care se sprijină valoarea ca relație, atunci putem considera că, în accepția filosofului român, valoarea este de natură ideală în sensul că relația de valoare,

[4] *Ibidem*, p. 369.
[5] *Ibidem*, p. 371.
[6] *Ibidem*, p. 364.
[7] *Ibidem*, p. 370.

Universitatea Spiru Haret

depăşind aspectele perceptiv-schimbătoare şi indiferente valoric ale obiectului şi pe cele psihologice, strict individuale subiectului, se stabileşte între aspecte generice, dar iterative de la un lucru individual la altul sau de la o conştiinţă individuală la alta. De altfel, pentru a subzista ca atare, orice relaţie se stabileşte între proprietăţi generale, iterative. De aceea, M. Florian şi afirmă: „Valoarea ca relaţie este generală, ca orice relaţie”[8]. Desigur însă că nu orice relaţie este şi ideală. În sensul deja amintit, putem adăuga că valoarea este ideală prin faptul că este o relaţie între acele „perfecţii” ale obiectului care se cer intimizate şi fondul sufletesc al omului, care, prin sentimentele sale generice, coroborate cu elementele intelectuale şi cele volitive de ordin general, aspiră spre ceea ce este valoros în obiectul evaluat. Or, acest fond, ireductibil la nivelul psihologic, real, este un fond ideal.

Dintre ideile fundamentale ale lui Mircea Florian privind geneza şi natura valorii, apreciem ca fiind argumentate convingător şi, deci, pe deplin justificate atât teza potrivit căreia originea valorii se află în relaţia evaluativă subiect – obiect, cât şi teza caracterului ideal al valorii. În schimb, teza conform căreia valoarea este o relaţie ni se pare mai puţin îndreptăţită în măsura în care pierde din vedere rezultatul relaţiei de valoare, mai exact faptul că acest rezultat, concretizat în conţinuturile cele mai profunde ale creaţiilor materiale şi spirituale, se prezintă el însuşi ca un tot unitar, indisociabil. După opinia noastră, valoarea, odată constituită, este o entitate de sine stătătoare, care fuzionează obiectivul şi subiectivul într-un nou mod de a fi, ireductibil nu numai la relatele constitutive, ci şi la relaţie. Oricum, coerentă cu întreaga concepţie a lui Mircea Florian privind alcătuirea lumii din dualităţi recesive, definirea valorii ca relaţie nu dezice nici accepţia valorii ca entitate, dar se diferenţiază de ea prin faptul că discerne în aliajul valorii şi pune pe primplan relatele componente şi relaţia dintre ele.

C.I. Gulian a întreţinut viu interesul pentru axiologie şi filosofia culturii prin efortul depus încă din 1946 de reelaborare marxistă a celor două discipline. Principalele sale contribuţii axiologice sunt cuprinse în lucrările *Introducere în etica nouă* (1946), *Axiologie şi istorie*. *De la Zarathustra la Hegel* (1987) şi *Axiologie şi istorie în gândirea contemporană* (1991).

Introducere în etica nouă oferă o explicaţie a valorii etice, dar modelul produs este valabil şi pentru celelalte valori. Aici autorul

[8] *Ibidem*, p. 371.

Universitatea Spiru Haret

pune pe primplanul preocupărilor sale probleme etice, considerând că într-o epocă de criză istorică şi socială, cum era perioada imediat postbelică, dispar gesturile indiferente şi „orice cuvânt, orice act, orice intenţie capătă accent etic: *pentru* sau *contra* valorilor pe care le impune momentul istoric”[9]. De aceea, autorul conchide că atitudinea etică devine o atitudine faţă de lumea valorilor în genere.

C.I. Gulian consideră că, pe lângă aspectul ei subiectiv, care implică voinţa individuală a fiecăruia, viaţa etică include şi un sens obiectiv, prezent în orice dorinţă, hotărâre sau acţiune, care denotă legătura dintre valoare şi necesitate. Apreciind că etica de până atunci a rupt valorile de necesitate, autorul îşi propune să releve legătura dintre valori şi situaţia concret-istorică a omului, dintre valori şi necesitate, căci numai pe această bază se pot formula „îndemnuri” la acţiune capabilă să soluţioneze criza social-politică.

Înrădăcinând valorile în relaţia dintre om şi lumea omului, C.I. Gulian susţine că aceastea se explică, pe de o parte, prin omul însuşi cu „structura sa organică şi psihică”[10], iar pe de altă parte, printr-o temelie social-materială, constituită din tehnica producţiei şi relaţiile sociale de producţie. Aşadar, recuzând autonomismul axiologic, autorul nu admite nici cealaltă extremă, a sociologismului, care va abunda după reforma învăţământului din 1948, ci propune un punct de vedere echilibrat, atât antropologic, cât şi sociologic.

În ce priveşte determinarea subiectivă a valorii, C. I. Gulian subliniază îndreptăţit că omul ca subiect axiologic trebuie înţeles în „totalitatea aspectelor lui”, în speţă ca unitate între „partea raţională” (absolutizată de Kant) şi cea „iraţională” (absolutizată de Scheler). De aici rezultă că şi natura valorii trebuie înţeleasă ca fuziune a elementelor raţionale şi a celor iraţionale (afective şi volitive).

Totodată, în aceeaşi *Introducere în etica nouă*, autorul susţine că valorile şi necesitatea se află într-un raport de interacţiune, valorile fiind entităţi care se inserează activ în necesitate, iar nu produse pasive. Astfel, el afirmă: „Etica noastră nu se reduce la realizarea schematică a Necesităţii, ci este realizarea dialectică a valorilor prin Necesitate şi a Necesităţii prin valori”[11].

Totuşi, referitor la raportul dintre necesitate şi valori, C.I. Gulian pune accent pe primul termen, scris, de altfel, cu literă mare. Mai

[9] C. Ionescu-Gulian, *Introducere în etica nouă*, Editura de Stat, Bucureşti, 1946, p. 8.
[10] *Ibidem*, p. 15.
[11] *Ibidem*, p. 12-13.

Universitatea Spiru Haret

mult, el consideră că, în condițiile în care drepturile şi dezideratele nudei existențe sunt primejduite, „lupta pentru asigurarea Necesității, ca nudă existență, devine o valoare, căci, năzuind spre valori, omul actual trebuie să realizeze Necesitatea”[12].

Or, apăsând prea puternic pe necesitate, C.I. Gulian nu mai acordă valorilor perenitate, ci le confundă cu diferitele creații spirituale, bunăoară cu diverse doctrine morale sau filosofice, care, de fapt, nu sunt decât variate înfăptuiri de valoare. În acest sens, afirmă: „În ce priveşte geneza lor, valorile nu sunt esențe ideale, veşnice”[13]. Explicitându-şi punctul de vedere, adaugă: „Valorile se nasc din Necesitate şi durează atât timp cât sublimează nevoile şi aspirațiile celor care le pot impune ca «norme» sau celor care se pregătesc să le impună ca norme”[14].

În plus, subordonând necesitatea subiectivă, psihologică, celei obiective, social-politice, şi având în vedere faptul că, după comuna primitivă, orânduirile sociale au fost alcătuite din clase antagonice, C.I. Gulian va aprecia mesajul oricărei creații valorice fie ca progresist , fie ca retrograd, sau, mai cuprinzător, fie ca înfruntare cu istoria, fie ca refuz al istoriei, în funcție de nevoile şi aspirațiile de clasă exprimate de creator şi de psihologia individuală a acestuia, care, la rândul ei, este înțeleasă ca tributară poziției de clasă. Oricât de convingătoare, explicația sociologică constituie însă numai una din modalitățile explicative posibile şi, de aceea, trebuie completată cu altele.

Din aceeaşi perspectivă socio-antropologică, C.I. Gulian dezbate şi problema ierarhizării valorilor. El susține că „*problema ierarhiei valorilor nu poate fi motivată numai prin cerința sau nevoia teoretică a unui principiu unitar (Hartmann)”* şi că „*problema unei valori supreme reflectă cele două determinisme (pe plan subiectiv şi obiectiv)*”[15]. Dat *fiind faptul* că determinismul subiectiv este submis celui obiectiv, adaugă că valoarea unică, supremă, „simbolizează epoca şi oglindeşte structura economico-socială şi interesele şi aspirațiile clasei dominante”[16]. Totuşi, concepția lui C.I. Gulian despre ierarhia valorilor, de fapt despre o valoare supremă care le subsumează pe celelalte, este mai complexă, căci, pe lângă ierarhia determinantă istoric, admite şi faptul că „există o ierarhie absolută a

[12] *Ibidem*, p. 10.
[13] *Ibidem*, p. 33.
[14] *Ibidem*, p. 33-34.
[15] *Ibidem*, p. 195.
[16] *Ibidem*, p. 199.

Universitatea Spiru Haret

valorilor, evidentă în fenomenul «preferinţei», reliefat amplu de analizele lui Scheler”[17]. Pe urmele lui Scheler, consimte că, în ordine ideală, valorile inferioare sunt cele vitale şi cele hedonice, iar superioare – cele spirituale. La fel, admite şi caracteristicile prin care se disting valorile superioare: 1) durabilitate mai mare, 2) conservarea valorii în cazul distributivităţii la un număr infinit de persoane, 3) satisfacţie mai intensă, 4) existenţă în sine, independentă de receptare. Admiţând cele două tipuri de ierarhii, observă că există o divergenţă, care poate fi trăită dureros, între ierarhia absolută, care rămâne un „ideal”, şi cea determinată istoric.

O altă problemă discutată de C.I. Gulian este aceea a receptării şi realizării valorilor. În ce priveşte receptarea, el susţine că valorile sunt, prin excelenţă, trăite, ele fiind însuşite intuitiv-afectiv. Ca şi Max Scheler, admite şi existenţa unor sentimente *a priori* ale valorii, cum ar fi simţul valorii şi cel al preferinţei. Dar, spre deosebire de fenomenologul german, consideră că asemenea sentimente nu sunt izolate nici de restul vieţii afective, nici de gândire. Ultima intervine mai ales în procesul realizării valorilor, fiind însă eficientă numai prin conjugarea ei cu trăirea valorilor.

Reluând, peste patru decenii, dezbaterea iniţiată în *Introducere în etica nouă*, lucrarea *Axiologie şi istorie* are un caracter precumpănitor istoric, de analiză, în ordine cronologică, a interesului pentru valori manifestat de mari gânditori din antichitate şi perioada modernă, de la Zarathustra la Hegel. Totodată, într-un prim capitol, succint, dar dens, sunt reluate câteva probleme privind raportul istoriei cu valorile şi teoria valorilor.

Revenind asupra caracterului neunivoc al determinismului istoric, autorul subliniază că „impactul istoriei sau trăirea istorică lasă neatinsă *opţiunea*”[18]. În consecinţă, susţine că omul aflat în situaţii de criză istorică poate să aleagă între atitudinea de înfruntare a crizei sau cea de refuz şi fugă din faţa confruntării.

Explicitându-şi punctul de vedere, C.I. Gulian consideră că există un determinism neunivoc între epocile de criză a societăţii şi a culturii şi culturile de criză. Epocile de criză istorică şi culturală sunt, potrivit lui, cele caracterizate de antinomii istorice şi, respectiv, spirituale. Datorită antinomiilor, cultura este lipsită de sens, sau, mai exact, de un sens unitar, de unitate. Aşadar, criza culturii înseamnă lipsa de unitate a culturii. Ea se caracterizează nu prin lipsa valorilor,

[17] *Ibidem*, p. 200.

[18] C. Ionescu-Gulian, *Axiologie şi istorie*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987, p. 8.

Universitatea Spiru Haret

ci prin faptul că acestea trebuie obținute prin lupta împotriva nonsensului. Criza culturii reclamă, desigur, căutarea unei soluții, dar nu impune o soluție unică. Tocmai pentru că determinismul istoric nu este univoc, în epoci de criză, pot fi propuse atât culturile şi valorile specifice marilor grupări sociale care se confruntă, adică fie valorile devenite caduce, absurde, sau opresive, fie valorile noi, diametrale opuse, cât şi contra-culturi, care, deşi vehiculate de grupuri mai mici, au totuşi semnificație axiologică.

Nuanțându-şi explicația dată raportului dintre istorie şi valori, C.I. Gulian distinge *criza latentă* (permanentă) şi *criza deschisă* (criza perioadelor de tranziție), precum şi între perioadele de criză şi cele de stagnare. Totodată, distinge *trăirea istorică a crizei* şi *reflecția asupra valorilor*. Trăirea este primară, poate fi conştientă sau simptomatică şi constituie izvorul valorilor; reflecția este secundară şi poate fi dedusă sau chiar lipsi complet. În cazul trăirii istorice conştiente există o joncțiune între valorile propuse de gânditori şi istorie (la Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Sartre, Jaspers, Toynbee), iar în cazul trăirii istorice simptomatice concepțiile filosofilor şi valorile produse de ei sunt separate de problematica practică a epocii respective (la Confucius, Lao-tze, Socrate, Platon, Aristotel, stoici, sceptici), astfel că legătura dintre valori şi istorie trebuie sesizată de interpreți.

Putem aprecia că noțiunile de criză istorică şi criză a culturii pot fi realmente rodnice în explicarea genezei valorilor (de fapt, a înfăptuirilor de valoare), dar cu condiția ca noțiunile respective să fie definite mai riguros şi utilizate restrictiv. Caracterizările date de C.I. Gulian crizei istorice (prin adâncirea antinomiilor istorice şi, în special, a conflictelor de clasă) şi crizei culturii (prin înfruntarea dintre conservarea tradiției şi promovarea noului) ni se par prea generale, pentru că presupun că întreaga istorie de până acum a societății şi a culturii a fost o istorie a crizei. Într-adevăr, în analiza culturii antice autorul susține că principalele culturi din secolul al X-lea şi până în secolul I î.e.n. (cultura mesopotamiană, egipteană, chineză, indiană, hittită, feniciană, ebraică etc.) au fost culturi de criză şi lasă să se înțeleagă că şi spiritualitatea anterioară a fost antinomică.

Nici explicarea înfăptuirilor de valoare (a atitudinilor încorporate în diferite creații spirituale) numai prin opțiuni opuse în condiții de criză nu poate fi exhaustivă, pentru că pierde din vedere faptul că, în decursul timpului, oamenii au creat şi în condiții de stabilitate şi prosperitate. În plus, explicația strict sociologică nu poate explica nici faptul că valoarea capodoperelor transcende timpul.

Universitatea Spiru Haret

Apăsând prea mult asupra socialului, se ajunge fie la ignorarea unor dimensiuni ale unor creații spirituale complexe (cum ar fi, în lucrarea la care ne referim, latura religioasă a budhismului), fie la unele interpretări exagerate (cum sunt, în aceeaşi lucrare, aprecierea budhismului ca „stare de spirit populară", sau susținerea că atitudinea fundamentală a lui Confucius – sec. VI-V î.e.n. – ar fi un protest față de regimul şi morala chineză din perioada de tranziție de la sclavagism la feudalism, deşi scopul învățăturii sale îl constituie asigurarea, atât pentru suveran, cât şi pentru omul simplu, a celor cinci fericiri: bunătate, sănătate,virtute, viață îndelungată, moarte paşnică).

Dincolo de anumite simplificări, lucrările lui C. I. Gulian consacrate axiologiei constituie o contribuție însemnată la explicarea realistă a valorilor prin om şi lumea omului.

Ludwig Grünberg a revigorat preocupările pentru valori de după anii 1965 atât printr-un curs de axiologie predat mai mulți ani la Facultatea de Filosofie a Universității din Bucureşti, cât şi prin importanta sa carte *Axiologia şi condiția umană* (1972).

În lucrarea amintită, originând valoarea în relația subiect - obiect şi distingând-o de ambele relate, autorul ajunge la următoarea definiție: „Valoarea apare astfel ca *acea relație dintre subiect şi obiect în care, prin polaritate şi ierarhie, se exprimă prețuirea acordată (de o persoană sau o colectivitate umană) unor însuşiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice), în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe, aspirații umane, istoriceşte condiționate de practica socială"*[19]. Într-o formulare similară, adaugă că valoarea este o relație socială.

Definiția dată are meritul de a delimita valoarea atât de polul ei obiectiv, cât şi de cel subiectiv, dar, reducând-o la o relație istoriceşte determinată, o identifică, de fapt, cu mecanismul realizării ei concret-istorice.

Din perspectiva ancorării valorii în real, autorul se pronunță pentru o abordare a acesteia în manieră ştiințifică, inclusiv pentru procedee de măsurare a ei, de fapt a unor aspecte valorice. Totodată, pentru a integra diferite abordări ale unor momente parțiale ale valorii, este tentat de metoda structurală, potrivit căreia consideră valoarea, în calitatea ei de relație, ca o structură de cod (mesaj, informație) şi rețea. În această accepție, arată că rețeaua nu este indiferentă față de codul

[19] Ludwig Grünberg, *Axiologia şi condiția umană*, Editura Politică, Bucureşti, 1972, p. 61-62.

Universitatea Spiru Haret

transmis, ci îl influențează activ. De exemplu, în opera de artă există o implicație reciprocă a lui *ce* (se spune) şi *cum*.

În ultima parte a lucrării sale, Ludwig Grünberg oferă elemente pentru o ontologie a umanului din perspectivă axiologică şi propune imaginea mitică a lui Orfeu ca model al lui *Homo aestimans*.

Alexandru Boboc ne oferă una dintre cele mai substanțiale contribuții la racordarea preocupărilor axiologice din țara noastră din ultimul pătrar al veacului al XX-lea la realizările de vârf ale filosofiei occidentale şi la achizițiile axiologice din perioada interbelică. Aportul său se prezintă atât sub forma unor cercetări cu caracter precumpănitor exegetic, consacrate unor importanți axiologi străini sau români şi concretizate în volumele *Kant şi neokantianismul* (1968), *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan* (1971) şi *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler* (1971), sau în studiile despre filosofia valorii la Petre Andrei şi Lucian Blaga, cât şi sub forma unei sinteze a principalelor probleme şi controverse din sfera axiologiei, sinteză inclusă în lucrarea sa *Confruntări de idei în filosofia contemporană* (1983). În continuare, ne vom referi la această reconstrucție sistematică, propusă în lucrarea amintită sub genericul *Existență şi valoare*.

Principala problemă abordată şi soluționată pe baza distincției dintre valori şi realizările valorice este aceea *a statutului valorii*. În lucrările de referință există, de regulă, tendința de a concepe valorile fie autonomist, ca absolut independente de realizările de valoare, fie relativist, ca reductibile la realizări. Totodată, în încercările de a lua în considerare ambele planuri, autonomiştii coboară fără o argumentare teoretică satisfăcătoare de la înălțimea „autonomiei absolute" la relativitatea istorică a înfăptuirilor de valoare, iar relativiştii înalță la fel de nejustificat realizările valorice la demnitatea supremă, care nu poate reveni decât valorilor ca prototipuri ale oricăror realizări. De aici, indistincții şi în elucidarea altor fenomene, mai ales a celor privind ierarhizarea şi conflictul valorilor. Împotriva relativismului, Al. Boboc subliniază că definiția valorii sau conştiința valorii nu trebuie să reducă valoarea la datele contextului de valoare. Dimpotrivă, în lumina „diferenței ontologice" dintre ființă – fiind - existent (sau dintre a fi – a fi ceva – ceva), el precizează, valorizându-i pe autonomişti (Lotze, Windelband, Rickert, Scheler, N. Hartmann), că valoarea ca valoare este autonomă, diferită de nivelul realizării valorice. Valoarea ca valoare constituie un nou tip al lui *a fi*, şi anume *a fi valabil*. Împotriva autonomismului (care rupe valoarea de realizările valorice) şi a perfectibilismului (variantă autonomistă care

Universitatea Spiru Haret

ajunge să-l dizolve pe *a fi* în *a fi valabil*), Al. Boboc consideră că valoarea ca valoare nu se instituie într-un transcensus absolut, pentru că nu se exprimă decât în şi prin înfăptuirile de valoare. Formulând un punct de vedere sintetizator, care eludează aporiile relativismului şi pe cele ale absolutismului autorul afirmă: „Întocmai ca şi sensul, valoarea ajunge la (în) prezenţă în ceva («bunuri», realizări valorice, acţiuni «realizate», gânduri fie obiectivate sau neobiectivate ş.a.) şi numai atunci survine conştiinţa că ea *este* (valoare, valabilă). Dar, ca atare, mai întâi (logic-valoric, nu temporal!) *este,* apoi *este valabil* (ca valoare determinantă într-un ceva contextual). Întocmai ca în peripeţiile simbolice ale lui Faust: întâi tabloul (Margaretei, Elenei, chiar tabloul a ceea ce nu va intra în apariţie!) şi apoi făptura! Tabloul anunţă, nu este! Şi anunţă nu *ce este*, ci cum *trebuie* să fie, *cum*-ul posibilităţii, al lui «cum e cu putinţă» ceva, dar nu oricum, ci ceva nou!”[20]. Din semnalatele precizări putem reţine că, prin natura ei, valoarea este ceva posibil, iar nu real, şi anume un posibil ideal, care se prezintă drept ceva valabil (corespunzător conştiinţei generice), dar care conţine în sine tendinţa realizării, a întruchipării în fapte, fără să se epuizeze într-o realizare sau alta.

Situând valoarea într-un plan relativ autonom, bine distinct, dar fără a fi rupt de real, Al. Boboc oferă un răspuns personal, cu care putem fi mai mult sau mai puţin de acord, şi în *problema ierarhiei valorilor*: „Mult disputata clasificare a valorilor în «superioare» şi «inferioare» nu ţine de esenţa valorilor, de statutul lor obiectiv”, ci se produce „pe latura funcţionalităţii valorilor, a raportării oamenilor (indivizi, grupuri, clase) la valori”[21]. Aşadar, menţionează autorul, tabla de valori depinde, în genere, de epocă, de tip de societate, iar preferinţa individuală nu este niciodată pur subiectivă, pentru că omul este „totodată individ şi fiinţă generică (socială)”[22].

De la ierarhia valorilor, lucrarea trece la *analiza normativităţii* angajate de actul de „preferinţă”, a raportului dintre valoare şi normă, iar de la normativitate – *la planul acţiunii*. În spiritul cercetărilor de logică deontică ale lui von Kutschera şi von Wright, este susţinut primatul valorii asupra normei. Se reiterează, încă o dată, „diferenţa ontologică” dintre realizări valorice (ca realizări normative) şi valori: „Prin realizarea ei normativă, o valoare intră în planul istoric”, iar

[20] Alexandru Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, p. 283.
[21] *Ibidem*, p. 284.
[22] *Ibidem*, p. 285.

Universitatea Spiru Haret

„caracterul istoric şi de clasă al normelor morale («imperativele» unei epoci) nu este şi al *valorii morale* ca tip valoric, ca model (nu ca realizare în valorile morale ale unei epoci istorice determinate)”[23].

O altă problemă legată de valori şi pe care Al. Boboc o interpretează în mod personal se referă la „*criza” culturii* sau, „cum se spune în lumea de astăzi”, „*criza valorilor*”. Dincolo de multiplele aspecte ale crizei culturii punctate de autor (alternativele crizei, sensurile crizei, limitele nihilismului şi virtuţile lui ateist-atee, particularităţile crizei culturii moderne, izvoare specifice, opoziţiile raţionalism – istorism, ideal clasic – ideal romantic, corelaţia dintre filosofia crizei culturii şi filosofia istoriei), concluzia sa majoră este aceea că fenomenul crizei culturii constă în „*momente de mutaţie* în ordinea opţiunilor, a preferinţelor, a înseşi modalităţilor de creaţie valorică şi de receptare, de valorizare”[24]. În consonanţă cu concluzia amintită şi respectând criteriul „diferenţei ontologice”, autorul consideră că „nu valorile ca atare (ca valori) intră în criză”, ci anumite „modalităţi de realizare valorică şi chiar realizări valorice în funcţie de organizarea socială într-o tablă de valori ce exprimă interesele materiale şi morale ale clasei dominante într-o anumită epocă”[25]. Este de subliniat şi ideea potrivit căreia, tocmai pentru că nu afectează valorile ca modele, ci se insinuează doar în structurarea şi realizarea istorică a acestora, criza culturii poate constitui şi un factor stimulativ, de progres cultural.

Nicolae Râmbu s-a afirmat recent printr-o documentată lucrare de sinteză, *Filosofia valorilor* (1997), în care se ocupă de ontologia, gnoseologia şi antropologia valorilor.

Despre *natura valorii*, N. Râmbu afirmă că „este un fel de proprietate a lucrului, dar numai în raport cu subiectul care evaluează şi percepe axiologic”[26]. Determinând mai îndeaproape felul acestei proprietăţi, adaugă că nu este nici sensibilă (empirică), nici inteligibilă (metafizică), ci este *ideală* şi, deci, *ireală* (în sens de esenţă care nu e concomitent existenţă), *atemporală* şi *obiectivă* (este recunoscută de orice fiinţă spirituală). Trăsătura ei fundamentală este însă *valabilitatea* (care se distinge de existenţă ca act de apreciere sau bun şi se întemeiază pe subiectul în genere ca eu axiologic).

[23] *Ibidem*, p. 289.
[24] *Ibidem*, p. 321.
[25] *Ibidem*, p. 322.
[26] Nicolae Râmbu, *Filosofia valorilor*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997, p. 18.

Universitatea Spiru Haret

Totodată, N. Râmbu afirmă că valoarea poate şi trebuie să fie realizată prin „trecerea ei din sfera obiectelor ideale în ordinea reală”[27], fără ca prin aceasta să se substanţializeze, să subziste în sine, subzistenţa sa petrecându-se în altul său, în opere, fapte persoane etc. În consecinţă, autorul susţine că „autonomia lumii valorilor nu înseamnă însă o absolută independenţă de cea a lucrurilor”[28].

Relativ la *sistemul valorilor*, N. Râmbu subscrie concepţiei potrivit căreia valorile se împart din punct de vedere formal în: pozitive şi negative, ale persoanei – ale lucrurilor, autonome – dependente, scop – mijloc etc., iar din punct de vedere material, în materiale (ale agreabilului, vitale, economice) şi spirituale (teoretice, etice, estetice, religioase).

În ce priveşte *ierarhia valorilor*, autorul afirmă, pe de o parte, că „ordinea ierarhică aparţine esenţei însăşi a valorilor”[29], principalele criterii de ierarhizare fiind cele formulate de Scheler şi completate de N. Hartmann, iar pe de altă parte, că „ierarhia valorilor nu este ceva dat, ci rezultatul unui proces istoric…”[30].

Despre *cunoaşterea (cuprinderea) valorilor*, N. Râmbu susţine, în esenţă, că aceasta „se întemeiază pe cooperarea dintre gândire şi sentiment, cooperare în care, totuşi, sentimentul este facultatea fundamentală”[31]. Ca urmare, „orice cunoaştere intelectual-reflexivă a valorilor are ca presupoziţie, cel puţin tacită, o cunoaştere emoţional-intuitivă, astfel că toate judecăţile de valoare sunt precedate de o trăire a valorilor”[32]. Elementul cognitiv determinant nu este însă întotdeauna şi precumpănitor, ponderea celor două acte cognitive fiind diferită de la o clasă de valori la alta. Bunăoară, potrivit autorului, „în domeniul moral cunoaşterea valorilor pare a avea mai degrabă caracter raţional-discursiv”[33] prin compararea unei acţiuni cu o normă morală-etalon.

În fine, în secţiunea privind *antropologia valorilor*, N. Râmbu susţine, în principal, că, prin raportarea la valorile spirituale, omul se defineşte el însuşi ca esenţă spirituală şi îşi conferă un sens, şi anume acela de a crea bunuri spirituale şi a se desăvârşi ca centru spiritual.

---

[27] *Ibidem*, p. 44.
[28] *Ibidem*, p. 47.
[29] *Ibidem*, p. 84.
[30] *Ibidem*, p.86.
[31] *Ibidem*, p.153.
[32] *Ibidem,* p. 133.
[33] *Ibidem*, p. 132.

Universitatea Spiru Haret

Nicolae Culic s-a propus ca un cercetător constant al problemelor axiologice printr-o serie de eseuri şi articole, precum şi printr-o carte de sinteză privind natura valorilor şi rolul social al acestora, intitulată *Valoarea – dimensiune a existenţei umane* (1988). Vădind un pregnant spirit sistematizator, lucrarea este structurată pe trei capitole complementare: 1) *Perspectiva ontologică în analiza valorii*, 2) *Funcţia valorilor. Precizări teoretico-metodologice*, 3) *Rolul valorilor în viaţa socială*, ultimul capitol sprijinindu-se pe cel dintâi, iar cel de-al doilea având un rol mijlocitor. În analiza problemelor amintite, autorul aduce nu puţine contribuţii substanţiale, dintre care semnalăm câteva.

Din primul capitol, în care concepţiile despre natura valorii sunt grupate în orientări absolutizante, psihologizante şi sociologizante, remarcăm definirea valorii ca „produs specific al raportului subiect-obiect", teza potrivit căreia „lumea valorilor exprimă *ceea ce este omul* (prin valorile obiective) şi *ceea ce poate şi trebuie să devină* (prin idealuri, aspiraţii, modele)"[34], precum şi explicarea sistemului de valori prin dependenţa sa de practica socială şi, totodată, în relativa sa autonomie.

În tratarea funcţionalităţii valorilor, deosebit de semnificativă ni se pare distincţia dintre funcţia abstractă şi funcţia concretă. Autorul defineşte funcţia abstractă a valorii ca structură sau formă a subiectivităţii umane care asigură raportarea preferenţială la obiect. Amintita funcţie este considerată „universal-istorică" şi asociată valorii generice, despre care Nicolae Culic afirmă: „valoarea generică, prezentă în toate momentele adaptării socio-culturale a omului, nu este supusă nici unei transformări, influenţa ei nemodificându-se"[35]. Funcţia concretă a valorilor este înţeleasă, pe de o parte, ca rol al acestora în realizarea oricărei activităţi umane, iar pe de altă parte, ca ansamblu de consecinţe generate de ele. După opinia noastră, prin distincţia teoretică dintre aspectul abstract al funcţiei şi cel concret, autorul deschide o perspectivă mai fructuoasă în înţelegerea mai precisă nu numai a funcţiei, ci şi a naturii valorii. În acest sens, considerăm că dublul aspect amintit corespunde, de fapt, unui dublu statut existenţial al valorii: de formă a subiectivităţii umane şi de înfăptuire valorică.

Şi în legătură cu rolul valorilor în viaţa socială, autorul afirmă idei nu mai puţin interesante, cum sunt cele referitoare la distincţiile valoare-

[34] Nicolae Culic, *Valoarea – dimensiune a existenţei umane*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p.54.

[35] *Ibidem*, p. 79.

Universitatea Spiru Haret

normă, valoare-model, aspect cognitiv al comportamentului-aspect evaluativ, sau la relația dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie.

În acest capitol ne-am referit la cei mai importanți autori români care au abordat sistematic problematica valorilor în a doua parte a veacului al XX-lea, reînviind preocuparea pentru axiologie ca disciplină filosofică aparte, manifestată de unii din marii noştri gânditori din perioada interbelică. Pe autorii selectați i-am prezentat sub genericul *Interpretări relaționiste* având în vedere faptul că toți au susținut că valorile se originează în relația omului ca subiect evaluativ cu lumea ca obiect de evaluat. Dincolo de semnalatul fond comun, există însă diferențe specifice, care merg de la considerarea valorii ca relație la înțelegerea ei ca produs al relației, sau de la identificarea valorilor cu înfăptuirile de valoare la recunoaşterea autonomiei lor relative, a ființării lor dincolo de orice aprecieri şi bunuri spirituale sau materiale.

Menționăm că nu ne-am propus să ne raportăm şi la acei autori (ca Ion Pascadi, Ioan Ivanciu, Marin Aiftincă şi alții) care, în aceeaşi perioadă, au contribuit la analiza operei unuia sau altuia dintre filosofii valorii şi, cu atât mai puțin, la cei care au aprofundat o clasă de valori sau alta, cum ar fi, mai ales, valorile etice sau cele estetice.

Universitatea Spiru Haret

Universitatea Spiru Haret

C. O ABORDARE SISTEMATICĂ A PROBLEMATICII AXIOLOGIEI

Universitatea Spiru Haret

Universitatea Spiru Haret

1. **Realizarea valorilor**

O abordare teoretică a problematicii valorilor ar presupune o definire prealabilă a noțiunii centrale de valoare. Dar, datorită caracterului ei de mare generalitate, prin care se subsumează direct categoriei filosofice de ființă, noțiunea de valoare nu poate fi uşor de definit, sau definirea ei, posibilă totuşi, prin gen şi diferență specifică nu poate fi lesne de înțeles fără multiple explicitări. De exemplu, am putea spune, de la început, că, prin genul său proxim, valoarea *este*, aparține sferei ființei, iar prin diferența specifică, este *valabilitate în sine*, dar accepția amintită cuprinde termenii de ființă, valabilitate, în sine, care ar trebui să fie, la rândul lor, definiți. De aceea, credem că înțelesul pe care îl acordăm valorii poate fi realizat fără prea mari dificultăți dacă ne referim, mai întâi, la modul în care *se realizează* valorile, i.e. se înfăptuiesc, se concretizează în viața noastră de toate zilele. (În mod intenționat vorbim de realizarea, iar nu de geneza valorii, căci, după opinia noastră, cele două procese nu se confundă, valoarea fiind anterioară, prin modul ei de ființare, oricărei realizări.)

Realizarea valorii este totuna cu realizarea unei creații de valoare (o creație artistică, ştiințifică, filosofică etc.) sau a unei fapte valoroase (o conduită morală, religioasă, politică, juridică etc.). Prin urmare, caracteristicile unei realizări (înfăptuiri) de valoare anunță şi însuşirile valorii încorporate în creația sau fapta respectivă.

Orice înfăptuire valoroasă (şi, deci, orice valoare) presupune un *subiect prețuitor, evaluativ* şi un *obiect prețuit*, *evaluat* (şi modelat conform aprecierii date). Subiectul concură la realizarea valorii prin *aprecierile* pe care le acordă obiectului în funcție de proprietățile acestuia care satisfac diferite trebuințe şi aspirații specifice naturii umane, iar obiectul „participă" la înfăptuirile de valoare prin acele *însuşiri demne de a fi prețuite* pentru că sunt susceptibile de a corespunde esenței umane.

Obiectul creației de valoare (şi, deci, al valorii) se prezintă în ipostaze practic inepuizabile: lucruri sau persoane, acțiuni sau relații şi, în genere, orice rezultat al activității umane, tot ce intră în sfera

Universitatea Spiru Haret

trebuinţelor şi aspiraţiilor omeneşti. Se vorbeşte, bunăoară, despre valoarea unei piese de teatru, a unei poezii, a unui tablou, dar şi a unei conduite, a unei legi, a unui bun economic, a unui ideal ş.a.m.d. În discuţiile mai mult sau mai puţin specializate, prin valoare se înţelege uneori „preţul" (*timo*, în limba greacă), alteori „demnitatea" (în limba greacă, *axia*, substantiv de la care provine şi verbul *axios*, care înseamnă a estima, a aprecia), „valabilitatea", importanţa obiectului evaluat. Axiologia se interesează de valoare în sens de *axia*, de demnitate, iar nu de *timo*, de preţ. Un tablou, de exemplu, este valoros în măsura în care este realizat artistic, astfel încât satisface exigenţa de frumos, iar nu prin preţul la care poate fi achiziţionat.

Dar înfăptuirea de valoare nu se reduce la „demnitatea" obiectului, la însuşirile prin care acesta este demn de a fi preţuit, pentru că, „în sine", independent de subiectul apreciativ, orice obiect este indiferent din punct de vedere valoric. Numai subiectul uman este cel care, prin aprecierile sale, descoperă unele sau altele din aspectele axiologice ale obiectului şi le pune în operă, le trezeşte la viaţă, determinându-le să se comporte ca atare. Numai omul descoperă, preţuieşte şi utilizează duritatea pietrei pentru a-şi construi o casă. În schimb, pentru capra neagră care calcă piatra, aceasta nu are nici o semnificaţie valorică, sau nu are decât o semnificaţie latentă, utilizată inconştient. Reluând ideea că un lucru este valoros nu în sine, ci numai pentru altul, N. Hartmann era de părere că, în ce priveşte valorile de bunuri, acest altul poate fi nu doar omul, ci şi o altă fiinţă vie. În acest sens, în exemplul dat, piatra poate fi importantă, poate valora, şi pentru capra neagră, sau, ca să redăm exemplele lui Hartmann, „un bob are valoare pentru pasărea care îl ciuguleşte; tot astfel, aerul şi lumina şi circuitul apei pentru toate vieţuitoarele pământului"[1]. Pe de altă parte, realizarea de valoare şi valoarea realizată nu se reduc la bun, la obiectul apreciat ca valoros, şi pentru că unul şi acelaşi obiect poate constitui, prin diferitele sale însuşiri, suport pentru variate realizări valorice. Unul şi acelaşi bloc de piatră poate fi folosit ca material pentru realizarea unui bun fie utilitar-economic, cum ar fi o casă, fie artistic – o statuie, fie religios – o cruce etc. La rândul său, una şi aceeaşi valoare poate fi concretizată într-o diversitate de obiecte.

Obiectele pot constitui suporturi pentru valori atât prin însuşirile lor exterioare, de suprafaţă, fenomenale (prin calităţile lor

[1] Nicolai Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, Bucureşti, 1974, p.367.

Universitatea Spiru Haret

„secundare", cum ar fi spus filosofii moderni), cât şi prin cele de adâncime, esenţiale (prin calităţile lor „primare"). Pâinea, observa D. Hume, are nu numai calităţi perceptibile de culoare, greutate şi consistenţă, ci şi „calităţi care o fac potrivită pentru hrănirea şi întreţinerea corpului omenesc"[2]. De regulă, primele însuşiri purtătoare de valori cu care venim în contact sunt cele sensibile, empirice. Aşa cum remarca Descartes, impresiile provenite de la corpurile exterioare se însoţesc şi de anumite sentimente de plăcere sau neplăcere, care ne indică deja dacă lucrurile respective ne sunt „priincioase ori nepriincioase"[3].

Totodată, însuşirile sensibile valorifere constituie indici pentru caracteristicile profunde şi definitorii prin care lucrurile ne provoacă o reacţie de atracţie, sau una de respingere. În unele cazuri, îndeosebi în literatură şi artă, lucrurile interesează mai ales prin aspectele lor exterioare, care sunt transfigurate în imagini literar-artistice. Dar şi în aceste cazuri este vorba de aspecte emblematice, caracteristice, ca în imaginea „azurul răsturnat în ochii tăi". Alteori, mai ales în ştiinţă şi tehnică, lucrurile importă prin însuşirile şi corelaţiile lor esenţiale şi necesare. Spre deosebire de corpurile animate sau inanimate, al căror strat axiologic nu transpare chiar de la prima vedere, omul, cum spunea Tudor Vianu, este încărcat de semnificaţii valorice în mai toate semnele sale exterioare: lumina ochilor, mimică, gestică, ton etc. Am zice că persoanele sunt înconjurate de un halou axiologic, sau, cum se exprima Tudor Vianu, ele au întotdeauna o „suprafaţă expresivă", „o adâncime", „o valoare sau o nonvaloare"[4].

Dat fiind faptul că lucrurile devin valoroase sau prin existenţa lor fenomenală, sau prin esenţa lor, vom conchide că nivelul lor valoric nu constituie un strat nou în raport cu cel existenţial (fenomenal) şi cel esenţial, ca şi cum valoarea ar sălăşlui *in re*, ci constă în acel set de proprietăţi apte de a fi preţuite şi de a contribui la închegarea unei înfăptuiri de valoare. De altfel, să nu uităm că, în realizările de valoare, polul obiectiv poate cuprinde o varietate de obiecte, de la cele reale şi până la cele ideale, fiecare fiind susceptibil de a fi estimat. În creaţiile poetice, o sirenă, un centaur, un inorog

[2] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p.112.

[3] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, în *Două tratate filosofice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p.295.

[4] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observaţia conştiinţei*, în *Opere*, vol.8, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, p.69.

Universitatea Spiru Haret

funcționează ca obiecte imaginare, prin care autorul sugerează o multitudine de sentimente şi idei exprimate plastic, imagistic. Aşadar, creația poetică şi, implicit, valoarea poetică se sprijină nu numai pe imagini realiste (naturiste etc.), care au acoperire în realitate, fie în stratul fenomenal, fie în cel esențial, ci şi pe imagini care reprezintă obiecte fictive, fără nici un corespondent real.

Subiectul creaților de valoare poate fi o personalitate individuală sau colectivă. Dar chiar atunci când omul singular este cel ce evaluează obiectele, aprecierile sale trebuie să conțină şi anumite elemente transindividuale sau intersubiective, i.e. să concorde cu evaluările celorlalți, pentru a fi institutoare de valori. Altminteri, dacă aprecierea dată de cineva unui obiect ca valoros, ca bun cultural, rămâne strict individuală, fără a stârni nici un ecou printre convivi, nu se va putea finaliza într-un rezultat de valoare. Ea va rămâne o impresie strict personală, pur subiectivă, pur psihologică, o iluzie despre valoarea unui obiect, care exprimă, de fapt, o pseudo-valoare, devreme ce nu poate fi confirmată de nimeni altcineva.

Admițând faptul că aprecierea valorică este transindividuală, astfel încât, chiar dacă aparține individului, angajează conştiința socială, generică, trebuie totuşi să ne întrebăm cât de generală să fie aprecierea pentru a institui o valoare. Precum se ştie, conştiința socială prezintă diferite arii de cuprindere, de la conştiința de grup şi de clasă şi până la aceea de gen.

Ca urmare, rămâne să precizăm la ce treaptă de generalitate se justifică o apreciere valorică, valoarea însăşi. În rezolvarea acestei probleme s-a plecat, implicit sau explicit, de la concepția că indivizii umani se manifestă, în principal, ca membri ai grupurilor socio-profesionale şi claselor sociale, precum şi ai comunităților umane, de la familie, gintă, trib şi până la popor, națiune, conştiința indivizilor fiind şi ecoul colectivității mai largi sau mai restrânse în care ei se includ. Teoreticienii absolutişti, care au pus accent pe conştiința generică, au conchis că aprecierile de valoare şi, deci, valorile au caracter general-uman sau chiar ar depinde de o conştiință supraumană, cosmică, impunându-se indivizilor indiferent de loc şi timp. În contemporaneitate, în acest sens au gândit, între alții, W. Windelband şi H. Rickert, Max Scheler sau N. Hartman. Dimpotrivă, gânditorii relativişti, cei care au exclus orice izvor transcendent al aprecierilor şi al valorilor, le-au explicat în exclusivitate prin conştiința indivizilor umani aflați în diferite situații concret-istorice. Unii, ca Fr. Nietzsche, J. Dewey şi J.-P. Sartre au

Universitatea Spiru Haret

supraestimat subiectivitatea individuală, dar au recunoscut şi existenţa unei intersubiectivităţi la nivelul uneia şi aceleiaşi categorii sociale (Fr. Nietzsche), sau chiar la acela al ansamblului social. Alţii, ca E. Durkheim sau K. Marx, au pus pe primplan conştiinţa socială, înţeleasă ca expresie a unuia sau altuia din grupurile umane.

Trasând, între alţii, direcţia individualistă, *Fr. Nietsche* a arătat că originea aprecierilor de valoare şi înseşi valorile rezidă în voinţa individuală, socotită mai presus de orice valoare şi lege. Totodată, el considera că, de la natură, oamenii se împart în două categorii: „stăpâni" (cei cu voinţa puternică) şi „sclavi" (cei cu voinţa slabă) şi că fiecare categorie îşi are morala ei proprie şi, în genere, propriile sale valori şi aprecieri valorice, astfel încât acestea diferă nu atât de la un ins la altul, cât de la o categorie socială la alta.

În manieră pragmatistă, J. Dewey opina, la rândul său, că aprecierile de valoare au caracter individual, exprimând ceea ce îi este util individului, dar considera că individul trebuie educat să aprecieze şi „pentru a fi util pe plan social"[5], ceea ce presupune corelarea preferinţelor sale cu altele. Identificând aprecierea, atitudinea, cu valoarea, J. Dewey a conferit termenului de valoare două sensuri total diferite. Într-un prim sens, termenul „indică o atitudine de preţuire a unui lucru, considerat ca având valoare prin el însuşi, adică o valoare intrinsecă"[6]. O asemenea preţuire ar presupune o experienţă totală sau completă. În cel de-al doilea sens, termenul desemnează „un act intelectual distinct – o operaţie de comparare şi judecare – operaţia de valorizare"[7]. Accentuând pe individ şi subiectivitate, filosoful considera că principalele norme de evaluare „depind de ceea ce individul a apreciat personal ca fiind semnificativ în situaţii concrete."[8]

Procedând existenţialist, J.-P. Sartre a fundamentat aprecierile date de om realităţii în libertatea subiectivă, interioară, în posibilitatea nelimitată a omului de a alege. El considera că aprecierea individuală este sursa valorii, căci, prin alegerea omului care vrem să fim, noi creăm în acelaşi timp imaginea omului care estimăm că trebuie să fie: „a alege să fi acesta sau acela înseamnă a afirma în acelaşi timp

[5] John Dewey, *Democraţie şi educaţie,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1972, p.225.
[6] *Ibidem*, p.215.
[7] *Ibidem*, p.216.
[8] *Ibidem*, p. 203.

Universitatea Spiru Haret

valoarea a ceea ce alegem."[9] Afirmând „libertatea ca fundament al tuturor valorilor"[10], el a încercat să evite subiectivismul printr-o poziție intersubiectivistă, potrivit căreia, „voind libertatea, descoperim că ea depinde în întregime de libertatea celorlalți şi că libertatea celorlalți depinde de a noastră"[11]. În acest spirit ambiguu, şi el a identificat aprecierea subiectivă şi intersubiectivă (sensul pe care şi-l dă omul) cu valoarea, afirmând că „valoarea nu este altceva decât acest sens pe care vi-l alegeți" şi că „prin aceasta vedeți că există posibilitatea de a crea o comunitate umană"[12].

Într-o explicație sociologică, E. Durkheim a identificat sursa valorilor şi a aprecierilor în conştiința colectivității umane, argumentând caracterul lor social. Potrivit lui, „valoarea lucrurilor nu poate fi şi nu a fost niciodată estimată decât prin raportare la anumite noțiuni ideale"[13], iar idealurile, ca şi valorile corespunzătoare lor, „sunt de origine colectivă", pentru că şi unele şi celelalte „variază cu grupurile umane", rezultând din faptul că diferitele conştiințe individuale „intră în raporturi strânse, acționează activ unele asupra altora"[14].

Tot în spirit sociologic, dar materialist-istoric, Karl Marx, împreună cu Friedrich Engels, a argumentat posibilitatea ca, temporar, unele construcții ideatice ale claselor sociale în ascensiune să se ridice deasupra caracterului lor de clasă şi să se prezinte ca având gradul de generalitate cel mai înalt. În lucrarea *Ideologia germană*, elaborată în colaborare, cei doi autori afirmau: „Într-adevăr, orice clasă nouă, care ia locul clasei dominante dinaintea ei, este nevoită, chiar şi numai pentru a-şi atinge scopul, să prezinte interesele ei ca interese comune ale tuturor membrilor societății, adică – abstract vorbind – să dea ideilor ei forma generalității, să le înfățişeze ca singurele raționale, general valabile"[15]. În acelaşi sens, Marx şi Engels adăugau: „Ea poate să facă acest lucru, deoarece la început interesele ei sunt într-adevăr mai legate de interesele comune ale tuturor celorlalte clase

[9] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p.25.

[10] *Ibidem*, p.25.

[11] *Ibidem*, p.83.

[12] *Ibidem*, p.89-90.

[13] Emile Durkheim, *Judecăți de valoare şi judecăți de realitate*, în *Filosofia contemporană*; texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Editura Garamond, Bucureşti, p.66.

[14] *Ibidem*, p.67.

[15] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol.3, Editura Politică, Bucureşti, 1958, p.48.

Universitatea Spiru Haret

nedominante şi deoarece, sub presiunea relaţiilor de până atunci, interesele ei nu au putut încă să se dezvolte ca interese aparte ale unei clase aparte”[16].

În fond, toate concepţiile menţionate care apelează explicativ la factori intraistorici arată că aprecierile şi valorile realizate pot ajunge cel mult la generalitatea efectivă a unor grupuri sau colectivităţi umane, chiar dacă se propun la un moment dat ca general-umane. Imposibilitatea aprecierilor concret-istorice de a fi general umane se explică prin faptul că omul, ca subiect evaluator, trăieşte în interiorul unei comunităţi umane şi culturale de care este influenţat, iar nu în mijlocul omenirii în ansamblu, la care nu se raportează decât reflexiv, indirect, iar nu printr-un act nemijlocit de trăire.

Din punctul nostru de vedere, aprecierile de valoare sunt general-umane, dar generalitatea lor nu decurge nici dintr-un factor transcendent, care s-ar impune conştiinţelor individuale, nici din generalizarea aprecierilor concret-istorice de la nivelul indivizilor, grupurilor şi comunităţilor umane la nivelul întregii umanităţi. Ele sunt general umane nu în mod real, ci în mod potenţial, în măsura în care sunt susceptibile de a fi realizate de orice om care ar veni în contact cu ele, cu înfăptuirile lor de valoare. Similar, o creaţie de valoare (o capodoperă) este universală nu prin faptul (irealizabil) că ar fi cunoscută şi asimilată de toţi oamenii, ci în sensul că orice om care ar recepta-o şi ar dispune de pregătirea necesară ar avea capacitatea s-o aprecieze ca atare, în concordanţă cu însuşi fondul operei respective. Aşadar, o apreciere este universală dacă poate declanşa în orice om o apreciere similară, altfel spus dacă ea sălăşluieşte ca posibilitate în orice conştiinţă umană. Aşa fiind, omul concret istoric este subiect axiologic nu prin conştiinţa sa individuală, ci prin conştiinţa generică, sau în măsura în care conştiinţa sa individuală cu evaluările sale concordă cu conştiinţa sa generică, prezentă şi manifestă în cea dintâi prin anumite elemente general-umane sau printr-o anumită deschidere şi disponibilitate spre ceea ce este general-uman.

În legătură cu latura apreciativă a realizărilor de valoare, a valorilor înseşi, trebuie subliniat şi faptul că aceasta include atât elemente afective, de trăire a realităţii, cât şi elemente intelectuale, de raportare cognitivă la realitate.

[16] *Ibidem*, p.49.

Universitatea Spiru Haret

Aprecierea conține, *în primul rând*, elemente afective (emoționale, alogice), pentru că aprobarea sau dezaprobarea a ceva angajează omul ca ființă nu atât cognitivă, cât afectivă, care trăieşte şi vibrează emoțional în fața lumii reale sau ireale. Dat fiind că aprecierile de valoare sunt general-umane, rezultă că şi dimensiunea lor afectivă este de aceeaşi generalitate. Astfel, aprecierile valorice se realizează nu prin afecte obscure şi confuze, ci prin sentimente orientate, intenționale. Teoretizarea intenționalității emoționale aparține, după cum ştim, fenomenologului Max Scheler. Spre deosebire de Scheler, susținem caracterul unitar al conştiinței, i.e. faptul că sentimentele intenționale nu sunt rupte nici de celelalte elemente afective, neintenționale, şi nici de componentele cognitiv-intelectuale, cu care, dimpotrivă, interacționează.

Aprecierea cuprinde, *în al doilea rând*, constituenți intelectuali, logici, întrucât, pentru a evalua un obiect ca important sau neimportant, valoros sau nevaloros, omul trebuie să cunoască şi datul respectiv, şi propriile sale trebuințe şi aspirații, precum şi raportul dintre primul şi cele din urmă. Prin aspectul său ideatic, ca şi prin cel afectiv, aprecierea devine intersubiectivă, întrucât elementele intelectuale veridice sunt comune şi comunicabile. Totodată, prin latura sa ideatică, aprecierea capătă un şi mai pronunțat caracter obiectiv, în măsura în care ideile adevărate se află în corespondență cu obiectele de cunoscut.

Aşadar, în cadrul aprecierilor de valoare există un primat al elementelor afective asupra celor intelectuale, în sensul că, urmărind să realizeze sau să recepteze creații care să corespundă esenței sale, omul are, înainte de toate, o cuprindere nemijlocit emoțională a obiectivului vizat şi, apoi, pe acest fundal, o cunoaştere a acelor aspecte care pot fi descifrate intelectual. Totodată, pe fondul amintitului primat, între elementele afective şi cele intelectuale există un raport de condiționare, de influențare reciprocă. Omul se ataşează afectiv mai trainic de un lucru atunci când îl cunoaşte, după cum, invers, pentru a aprofunda cognitiv un lucru, trebuie ca acesta să-l intereseze vital, să aibă un puternic ecou afectiv în conştiința umană.

Dat fiind faptul că, prin aprecierile sale, subiectul evaluator joacă un rol decisiv în creațiile de valoare în raport cu obiectul evaluat, care rămâne pasiv, unii dintre adepții imanenței valorilor, între care Fr. Nietzsche, J. Dewey şi J.-P. Sartre, menționați anterior, au identificat valorile realizate cu aprecierile de valoare. Totuşi, valorile nu se reduc la aprecieri, căci acestea poartă asupra a ceva şi

Universitatea Spiru Haret

nu ar fi posibile fără acest ceva, fără obiectele prețuite pentru însuşirile lor importante. În plus, prezente în înfăptuirile de valoare, în variate creații, valorile nu se reduc la aprecieri şi pentru că fapta este o obiectivare a unei aprecieri, este o apreciere concretizată într-un material şi, deci, presupune şi obiectul prelucrat şi transfigurat de subiect sub forma unui bun. Or, aşa cum creațiile de valoare presupun conjuncția unui subiect apreciator şi a unui obiect apreciat şi transformat într-un bun, tot aşa valorile, în calitate de esențe ale creaților materiale şi spirituale, de conținuturi perene şi universale ale acestora, constă, cum au precizat încă W. Windelband şi H. Rickert, în uniri de aprecieri şi bunuri. Dar, cu amintita accepție a valorii, ajungem la o altă problemă de clarificat, aceea a statului valorii.

2. **Statutul valorii**

În calitate de esențe ale creaților materiale şi spirituale, de uniri de aprecieri cu bunuri, care satisfac trebuințele şi aspirațiile general-umane, valorile sunt entități care ființează „dincolo de" relațiile lor reale, într-o altă lume, care este separată de realitate nu spațial, ci prin natură, prin mod de a fi. Ele sunt ireductibile la aprecierile şi bunurile reale, căci una şi aceeaşi cerință şi năzuință umană, cum ar fi propensiunea spre adevăr, bine, frumos, sacru, pentru nu mai vorbi de trebuințele materiale, poate fi împlinită printr-o multitudine practic nelimitată de evaluări şi suporturi (bunuri) reale corespondente, fără ca valoarea destinată respectivei „porniri" umane să se istovească prin concretizările sale. Cu alte cuvinte, valorile şi, prin extensiune, valoarea în genere, ca fond comun tuturor cazurilor în care ceva este prețuit ca fiind semnificativ pentru om, ființează „dincolo" de real, pentru că, tinzând să unifice toate persoanele, toate grupurile şi comunitățile umane, constituie *unități posibile*, care nu sunt şi nu pot fi niciodată transpuse pe deplin în real. Ele exprimă acordul posibil dintre exigențele naturii umane şi însuşirile lumii care le pot satisface.

Entități posibile, valorile sunt, totodată, *esențe ideale*. În acest sens, ele sunt similare obiectelor ideale de tip fizic sau matematic, cum ar fi conceptele de „gaz ideal", „punct", „linie", „cerc" etc., construite de subiect pe baza unor însuşiri reale, pe care le prelungeşte mental către o limită posibilă numai în mod ideal. Ca şi celelalte obiecte ideale, valorile sunt *ireale, atemporale* şi *obiective*. Sunt *ireale* în sens de esențe lipsite de existență reală, efectivă. Aşa cum un cerc, ca loc geometric, nu există ca atare în mod real, tot aşa valoarea de

Universitatea Spiru Haret

adevăr nu se confundă cu nici o teorie ştiinţifică, binele – cu nici o faptă morală, frumosul – cu nici o operă de artă. Sunt *atemporale*, perene, căci nu se nasc şi nu pier o dată cu realizarea sau cu distrugerea uneia sau alteia din creaţiile de valoare. Sunt *obiective* în sensul de entităţi independente de orice conştiinţă individuală. În această privinţă, trebuie spus că, asemenea celorlalte obiecte ideale, valorile fiinţează numai în planul subiectului şi pentru subiect, şi anume, nu pentru eul individual, denumit de obicei psihic sau suflet, şi nici pentru cel interindividual, de grup sau comunitar, ci pentru conştiinţa în genere, pentru spirit, care, depăşind orice conştiinţă particulară, nu mai poate fi obiect nici pentru altă conştiinţă şi nici pentru sine, ci, aşa cum preciza Rickert, rămâne subiect pur, formă pur cognitivă. Tot ce poartă forma acestei conştiinţe îi este obiect imanent, iar ceea ce există în afara ei constituie ceva transcendent. Potrivit lui Rickert, valoarea este transcendentă în raport cu oricare existent care o cere şi recunoaşte, ceea ce, potrivit lui, înseamnă că ea se impune şi conştiinţei în genere, orientând-o în judecăţile şi, în general, în actele ei cognitive. Dar, şi în concepţia lui Rickert, în măsura în care intră în sfera conştiinţei în genere, valoarea devine un sens imanent al actelor judicative. După opinia noastră, valoarea nu poate fi transcendentă faţă de conştiinţa în genere, căci numai aceasta constituie izvorul valorii ca acord posibil între trebuinţele sau aspiraţiile umane generice şi însuşirile lumii reale prin care pot fi satisfăcute.

Valorile nu doar se aseamănă, ci şi se deosebesc de celelalte obiecte ideale. În primul rând, ele se disting prin faptul că sunt *valabile*, căci se întemeiază pe conştiinţa generică, fiind constitutive acesteia şi fiinţând ca atare pentru orice persoană ca fiinţă spirituală, independent de faptul dacă ele sunt recunoscute sau nu prin aprecieri reale, sau dacă se încorporează sau nu în bunuri reale. Celelalte obiecte ideale, matematice sau fizice, fiinţează numai dacă sunt descoperite de către spirit. Din valabilitate decurge şi o altă caracteristică. Tocmai pentru că sunt constitutive spiritului uman ca potenţialităţi, valorile sunt şi *imperative*, ele conţinând în sine tendinţa de a se realiza. Fiinţă ambivalentă, individuală şi socială, omul îşi transgresează permanent orizontul individual al conştiinţei, avansând dinspre suflet spre spirit şi aspirând spre valori, care, la rândul lor, îi cer să se înalţe spre ele. Există aici şi un paradox. Deşi fiinţează independent de real, valorile trimit, totuşi, prin fiinţa lor, la real. Felul în care valorile sunt idealităţi valabile clarifică în bună măsură şi accepţia avansată iniţial, potrivit căreia valorile constituie un nou mod

Universitatea Spiru Haret

al lui a fi, şi anume *a fi valabil*, cât şi o altă formulă folosită de neokantieni, după care valorile sunt *valabilităţi în sine*. În schimb, obiectele ideale de tip fizico-matematic nu reclamă câtuşi de puţin înfăptuirea lor. Cercul, ca loc geometric, nu impune conştiinţei nici o transpunere a lui într-o circumferinţă reală. În fine, valorile formează o clasă aparte de obiecte ideale şi prin faptul că ele se adresează spiritului emoţional, pe când idealităţile fizico-matematice sunt dependente de spirit în orizontul său logic.

Valorile ca potenţialităţi pot fi înţelese prin analogie cu legile logice. Aşa cum legile sunt tendinţe ale minţii umane, care pot fi conştientizate sub forma unor idei generale şi care se impun gândirii, fie că sunt conştientizate, fie că nu, tot aşa valorile sunt tendinţe ale afectivităţii, care pot fi conştientizate sub forma unor aspiraţii general-umane şi care se impun vieţii noastre emoţionale, fie că le intuim emoţional sau nu. Ele ţin de ceea ce Aureliu Augustin şi Blaise Pascal au numit „ordinea inimii" sau „logica inimii". Analogia poate merge şi mai departe, în sens numeric, cantitativ. Aşa cum legile logice sunt restrânse numericeşte la identitate, noncontradicţie, terţul exclus şi raţiune suficientă, tot aşa tendinţele emoţionalităţii generice care exprimă cerinţe ale spiritului uman nu sunt mai numeroase decât formele conştiinţei cu care se află în corespondenţă.

Potenţialităţi umane apte de a se realiza, valorile nu sunt rupte de realitate ca totalitate a fenomenelor fizice şi a manifestărilor psihice, sufleteşti. Înscris în spiritul omului, acordul posibil dintre natura umană şi realitate este, de altfel, neîncetat, dar niciodată pe deplin realizat prin creaţiile de valoare. Atât aprecierile, cât şi bunurile reale în care acestea se concretizează constituie o dovadă concretă a posibilităţii acordului respectiv. Dar valorile nu provin din creaţiile umane, ci acestea decurg din cele dintâi şi, deci, din posibilităţile spiritului uman. Raportul de determinare este aici dinspre posibil spre real, iar nu invers. Desigur, într-o explicaţie din punct de vedere istoric, genetic, s-ar putea susţine şi teza contrară, potrivit căreia, mai întâi, oamenii au acumulat cunoştinţe, au început să-şi reglementeze raporturile dintre ei, au realizat primele desene rupestre şi, abia apoi, în sufletul şi în spiritul lor s-au sedimentat aspiraţiile spre adevăr, bine, frumos, care au determinat noi şi noi înfăptuiri de valoare.

Ideea unei geneze istorice a valorilor şi, deci, a unei dependenţe a acestora de real nu este nici ea de exclus. Dar ipoteza amintită are de înfruntat şi contraargumentul potrivit căruia oamenii nu ar fi dobândit cunoştinţe, nu ar fi vieţuit moral, nu ar fi creat sub semnul frumosului,

Universitatea Spiru Haret

dacă nu ar fi avut sădite în eul lor nevoia de adevăr, tendința spre bine, aspirația spre frumos. Oricum, dacă avem în vedere nu tranziția de la hominieni la oamenii propriu-ziși, ci istoria culturală a omenirii, nu mai putem explica producerea de noi creații decât prin existența unor valori deja date şi a căror înfăptuire este reluată neîncetat. Omul istoric şi cultural are deja inoculate în spirit năzuințele realizării sale ca ființă materială şi spirituală. În calitate de ființă spirituală, conştiința sa este structurată de la început în principalele sale forme: teoretică, morală, artistică, religioasă şi, deci, orientată de valorile de adevăr, bine, frumos, sacru.

Raportul dintre valori şi realitate este mult mai complex. Valorile trimit la real, dar lumea reală nu tinde către valori decât prin anumite elemente: aprecierile concret-istorice şi însuşirile valorificabile sub formă de bunuri. Dar, pe lângă aspectele ei „raționale", i.e. umanizabile şi purtătoare de sens, existența cuprinde şi aspecte iraționale, absurde. Ea nu este străbătută de un finalism favorabil omului. De aceea, procesul de realizare a valorilor trebuie să înfrunte ostilitatea naturii, a lumii în nuditatea ei. De altfel, dacă lumea ar fi organizată finalist în vederea împlinirii dezideratelor specific umane, atunci personalitatea umană s-ar forma automat, de la sine, iar creația, înnoirea, perfectabilitatea umană ar deveni un non-sens. În fapt, omul este cel care îşi donează un sens prin valorile sale şi care converteşte aspectele valorificabile ale realității în bunuri. În acest fel, prin om, valorile sunt cele care conduc la crearea unei noi realități prin transformarea celei indiferente valoric într-una purtătoare de valoare şi sens. Având în vedere faptul că realizarea valorilor nu este întotdeauna încununată de succes şi că înseşi realizările obținute sunt continuu periclitate şi pot fi oricând nimicite, D.D. Roşca vorbea, nu fără îndreptățire, de o „existență tragică", dar şi eroică.

Oamenii realizează valorile, prin care se unifică, în confruntare cu faptele opuse acestora, prin care se despart. Ei înfăptuiesc dreptatea înlăturând nedreptatea, adevărul eliminând eroarea, binele suprimând răul, frumosul în opoziție cu urâtul, sacrul în conflict cu profanul. Ei n-ar putea să aibă cunoştința celor nobile şi înălțătoare, fără a şti ce este ignobil şi înjositor. De aceea, spiritul lor conține potențial atât valorile amintite, cât şi opusele acestora. Vom numi valorile care îl înnobilează pe om *valori pozitive*, iar pe cele care îl îndepărtează de esența sa autentic-umană *valori negative*. Unii autori consideră că valorile nu pot fi decât pozitive şi, ca urmare, numesc opusele acestora *nonvalori*. Este adevărat că valorile negative dezbină indivizii umani

Universitatea Spiru Haret

şi „desăvârşesc" tendinţele lor egoiste, prin care ei rămân tributari unor reacţii primare, biologice şi mai curând se apropie decât diferă de comportamentul altor specimene socotite superioare. Totuşi, trebuie să distingem între non-valori şi valori negative. *Non-valorile*, aşa cum sugerează şi denumirea lor, sunt realităţi lipsite de orice semnificaţie valorică. De exemplu, un rebut economic nu este o valoare negativă, ci o non-valoare. La fel, o lucrare pretins literară, dar lipsită de orice valenţe artistice şi care poate fi numită maculatură. În schimb, *valorile negativ*e sunt realmente opuse valorilor pozitive şi constituie, ca şi acestea, caracteristici ale spiritului uman, iar realizările lor sunt, într-un fel, remarcabile, pentru că presupun şi pasiune şi ingeniozitate, dar puse în slujba nedreptăţii, a răului, a minciunii, a devitalizării, a dezagreabilului etc. Omul se poate „perfecţiona" şi prin ele, dar în sens inautentic, putând ajunge un model de cruzime, de ticăloşie, de perfidie, de cameleonism etc. Aşa cum spunea Aristotel, omul lipsit de lege este fiinţa cea mai rea, pentru că îşi sporeşte înclinaţiile egoiste instinctuale cu ajutorul inteligenţei, pe care a abătut-o de la bine, orientând-o spre rău.

Deosebirea dintre valori şi realitate constă, prin urmare, şi în faptul că lumea valorilor este polarizată, în timp ce lumea reală este lipsită de polaritate. După cum ştim, diferenţa amintită a fost argumentată de Rickert prin distincţia dintre judecăţile de valoare şi judecăţile de existenţă, diferenţiere operată de el prin aplicarea negaţiei. Şi anume, datorită faptului că fiecare tip de valoare conţine o apreciere polară a realităţii, negarea unei valori pozitive semnifică fie nimicul acelei valori, fie valoarea negativă pereche, în timp ce negarea unei existenţe înseamnă în exclusivitate nimicul (lipsa) acesteia. În fond, discriminarea la care trimit cele două tipuri de judecăţi este aceea dintre sfera realizărilor valorice, în care înfăptuirile pozitive contrastează cu exteriorizările inautentic-umane, şi realitatea nudă, lipsită de pecetea apreciativă a subiectului.

Universitatea Spiru Haret

3. **Tipurile de valori**

Dintre diferitele clasificări ale valorilor propuse de axiologi, cele mai multe sunt funcție: 1) de suportul valorilor; 2) de aprecierile de valoare (şi anume, fie de felul, fie de gradul de generalitate a acestora) şi 3) de raporturile dintre valori. Sistematizările după primele două criterii privesc în mod nemediat realizările de valoare şi numai indirect valorile realizate. Ultimul criteriu este legat nemijlocit de natura (esența) valorilor, dar nu este nici el suficient de precis pentru a delimita mai cuprinzător principalele tipuri de valori.

După *suport*, valorile pot fi: a) *ale persoanei* (ex.: valorile etice) sau b) *ale lucrurilor* (ex.: valorile economice).

În funcție de *felul (specificul) aprecierilor*, valorile pot fi: a) *preponderent afective* (cele artistice, religioase ş.a.), sau b) *preponderent logice* (valorile teoretice: ştiințifice sau filosofice ş.a.), sau c) *prevalent voliționale* (politice, juridice, etice). Este de precizat că ponderea elementelor emoționale, raționale sau voliționale nu anulează faptul că în orice valoare există un primat afectiv în raport cu celelalte laturi ale subiectivității umane.

Conform gradului de generalitate a aprecierilor, valorile sunt: a) *ale individului*, b) *ale grupului*, c) *general-umane*. O anumită ipostază a valorii morale, solidaritatea, să zicem, poate fi trăită şi cultivată de cineva fie într-un mod strict personal, cum ar fi lipsa consilierii unui prieten mai indecis, tocmai pentru a-l ajuta să devină mai hotărât, fie ca întrajutorare în relațiile socio-profesionale, fie ca solidarizare cu orice persoană aflată în dificultate, indiferent de categorie socială, naționalitate etc. Este evident că împărțirea tripartită amintită vizează doar realizările de valoare, iar nu însăşi natura valorii, căci, prin natura lor, toate valorile sunt general-umane.

Din punct de vedere al *raportului dintre valor*i, acestea se împart în: a) valori *pozitive* – valori *negative*, b) valori *scop* – valori *mijloc*, c) valori *absolute* – valori *relative*. În prima pereche, *pozitive – negative*, la care ne-am referit în capitolul precedent, raportul dintre poli este,

Universitatea Spiru Haret

evident, de excluziune. *Valorile scop* sunt cele urmărite numai pentru ele însele (valorile spirituale), iar *valorile-mijloc* sunt cele cultivate atât pentru ele însele, cât şi în vederea realizării unor valori superioare (valorile economice ca mijloc pentru cele spirituale etc.). *Valori absolute* sunt considerate cele care fiinţează în sine, fără a se întemeia pe alte valori (fiind identificate, de regulă, cu valorile spirituale, sau numai cu una dintre acestea, cum ar fi valoarea sacrului), iar *relative* – cele care se întemeiază pe altele (cum ar fi cele materiale).

În opinia noastră, cea mai importantă clasificare a valorilor este cea care are drept criteriu *tipurile de necesităţi şi aspiraţii umane satisfăcute*. Din acest punct de vedere, valorile se împart în trei mari categorii: A) *materiale*, B*) material-spirituale*, C) *spirituale*. Cele din prima categorie corespund laturii materiale a fiinţei umane, cele din a doua se adresează atât trupului, cât şi spiritului, iar ultimele privesc în exclusivitate dimensiunea spirituală. Nu trebuie însă uitat faptul că, prin natura lor, toate valorile, inclusiv cele materiale, aparţin spiritului uman, prezentându-se ca tendinţe şi posibilităţi ale acestuia.

A) *Valorile materiale* se împart, la rândul lor, în trei grupe: a) *ale agreabilului*, b) *vitale*, c) *economice*.

a) *Valorile agreabilului* (*hedonice*) satisfac trebuinţe corporale (de mâncare, băutură, sex, aer, mişcare etc.) sau şi pseudotrebuinţe (a fuma, a consuma alcool, cafea, droguri etc.) şi urmăresc procurarea plăcerilor (satisfacţiilor) sensibile, biologice.

b) *Valorile vitale* vizează împlinirea, menţinerea şi sporirea atributelor bio-psihice apreciate ca valori (sănătate, putere fizică, energie spirituală, frumuseţe corporală etc.).

c) *Valorile economice* satisfac, de regulă, trebuinţe vitale, fără a se confunda cu cele ale agreabilului, întrucât bunurile care se încorporează nu produc întotdeauna plăcere (exemplu, chinina). Ele pot fi şi valori-mijloc pentru satisfacerea unor trebuinţe spirituale, prin concretizarea în bunuri cum ar fi săli de teatru, de expoziţii etc.

Datorită faptului că sunt corelate indisolubil dimensiunii bio-psihice, valorile materiale n-au fost recunoscute de toţi axiologii ca făcând parte din sfera valorilor. Windelband şi Rickert considerau că axiosfera cuprinde doar valorile spirituale. Ulterior, prin ideea valorilor ca entităţi *a priori* materiale, alogice, Scheler a reuşit să pună în evidenţă faptul că universul axiologic include şi valorile agreabilului şi pe cele vitale. Aproximativ în acelaşi timp, la noi, P. Andrei teoretiza şi el existenţa valorilor economice. Mai târziu, T. Vianu admitea existenţa valorii economice şi a valorii vitale, iar L.

Universitatea Spiru Haret

Blaga recunoştea valorile utilitare, dar numai pentru om în orizontul lumii date, nu şi ca fiinţă întru mister.

Potrivit accepţiei prin care am înţeles valorile ca potenţialităţi, vom conchide că valorile materiale, ca şi cele spirituale, fiinţează în conştiinţa generică, specificându-se însă prin faptul că sunt entităţi care trimit la satisfacerea trebuinţelor bio-psihice, neputându-se realiza numai în conştiinţă. De fapt, cerinţele bio-psihice sunt vizate şi de reacţiile instinctuale ale organismului uman, dar numai spiritul inculcă unui proces bio-psihic valenţe valorice. În general, spre deosebire de organismul animal, corpul uman este nu numai însufleţit, ci şi spiritualizat.

B) *Valorile material-spirituale* cuprind două specii: a) *valoarea politică* (libertatea politică) şi *valoarea juridică* (dreptatea).

Dat fiind faptul că valorile politice şi cele juridice sunt strâns legate de interese economice şi de clasă, unii axiologi (Blaga, D.D. Roşca ş.a.) nu le-au recunoscut ca valori spirituale, iar alţii (Windelband, Rickert, Schele ş.a.) – nici măcar ca valori.

Din punctul nostru de vedere, înfăptuirile politice şi cele juridice pot fi considerate realizări de valoare, întrucât aspiraţia spre libertate politică şi năzuinţa către dreptate aparţin nu numai conştiinţei de clasă, ci şi spiritului uman. Totodată, ele pot fi admise ca tip valoric aparte, situat între valorile materiale şi cele spirituale, pentru că trebuinţele politice şi cele juridice sunt ambivalente, prezentându-se atât ca interese materiale, cât şi sub forma unor exigenţe ale spiritului uman.

C) *Valorile spirituale* cuprind următoarele tipuri: a) *valoarea teoretică* (*adevărul*), b) *valoarea morală* (*binele*). c) *valoarea artistică* (*frumosul*) şi d) *valoarea religioasă* (*sacrul*).

Este de observat că valorile spirituale, împreună cu cele material-spirituale, se disting în funcţie de formele prin care conştiinţa se raportează la realitate. La rândul lor, formele conştiinţei sociale se deosebesc prin obiectul cunoscut şi modalitatea cunoaşterii. Cele două elemente diferenţiatoare îşi pun amprenta şi asupra valorilor corespunzătoare formelor conştiinţei, întrucât fiecare valoare se realizează într-un mod specific, prin unirea unui anumit bun (obiect de cunoscut şi evaluat) cu o anumită apreciere (modalitate cognitiv-evaluativă).

a) *Valoarea teoretică* (*adevărul*) se realizează, de regulă, prin teoriile ştiinţifice şi cele filosofice, deci prin construcţii conceptuale. În sens gnoseologic, adevărul este un atribut al judecăţilor (al propoziţiilor afirmative sau negative) şi constituie o necesitate a minţii umane. Din punct de vedere axiologic, adevărul ca valoare nu este totuna cu cunoştinţa adevărată, ci presupune preţuirea acesteia ca bun

Universitatea Spiru Haret

care corespunde setei omului de a cunoaşte. Aşadar, deşi realizarea acestei valori implică în mare măsură intelectul care obţine cunoştinţele, totuşi ea angajează primordial sentimentul, prin ataşamentul afectiv faţă de cunoştinţa veridică.

b) *Valoarea morală* sau *binele* exprimă nevoia de a te reporta la tine însuţi şi la ceilalţi, cum spune Kant, ca scop în sine şi nu numai ca mijloc, i.e. nevoia de a te adresa umanităţii din om, de a te împlini şi a contribui şi la desăvârşirea celorlalţi ca fiinţe spirituale. În consecinţă, valoarea morală are ca purtător numai persoana umană, comportamentul acesteia, nicidecum lucrurile. Pe de altă parte, ea angajează omul nu oricum, în orice fel de condiţii, ci, cum spune Spinoza, are ca purtător numai omul liber, nu şi pe cel constrâns.

Aplicând la om definiţia dată de acelaşi filosof lucrului liber şi celui constrâns, vom spune că liber este omul ce există şi se determină la acţiune numai din necesitatea naturii sale, iar constrâns – cel care există şi acţionează determinat de cauze din exterior, potrivnice propriei sale naturi. Într-adevăr, valoarea morală are drept *condiţie sine qua non* libertatea voinţei, deoarece, fiinţă naturală şi spirituală, dar definibilă prin spirit, omul îşi află dimensiunea sa generică, unitatea sa, în sine însuşi, ca pol opus laturii biopsihice, astfel încât el nu se poate ridica la umanitate, nu-şi poate înălţa statura morală decât prin sine însuşi, prin propria voinţă, afectivitate şi raţiune, prin care să-şi subordoneze cerinţele biopsihice trebuinţelor sale autentic-umane, acelora de fiinţă spirituală. O anumită persoană poate fi doar îndemnată sau stimulată să se comporte moral, dar nu forţată, constrânsă. Conduita morală este una liber consimţită şi, ca atare, ori izvorăşte din propria persoană, ori lipseşte cu desăvârşire. Ce-i drept, valoarea morală are şi *caracter imperativ*, ea propunându-se fiecărui om ca o *datorie*, *un imperativ*, *o poruncă*. Ne este binecunoscută „povara celor zece porunci”. Dar caracterul constrictiv aparţine chiar valorii morale şi, deci, spiritului uman. El nu este impus din exterior, ci exprimă necesitatea inerentă omului ca om, ca existent exemplar printre celelalte specimene, de a se ridica de la nivelul biologic, comun tuturor fiinţelor vii, la propriul său nivel, cel al orizontului spiritual.

Specificul imperativismului moral iese în evidenţă în special în comparaţie cu cel al valorii juridice. Nerespectarea unei norme morale atrage după sine doar oprobiul opiniei publice, dezacordul altor semeni, reproşul acestora, pe când încălcarea unei legi juridice are drept consecinţă pedeapsa stabilită de instituţiile de drept, de la amenda contravenţională şi până la sancţiunea penală a privării de libertate.

Universitatea Spiru Haret

Dat fiind că omul nu va reuşi niciodată să se manifeste exclusiv ca fiinţă spirituală, pentru că ar însemna să se dematerializeze şi să se transforme în sfânt duh, valoarea morală exprimă aspiraţia omului nu numai spre esenţa sa autentică, ci şi spre transcendent, ca spirit pur, desăvârşit, absolut.

c) *Valoarea artistică* sau frumosul exprimă nevoia omului de a găsi corespondenţe între planul lumii sale sensibile şi cel al lumii suprasensibile. Cum cele două planuri sau orizonturi există atât în om, cât şi în lucruri, valoarea artistică are ca purtător şi persoanele şi lucrurile. De altfel, valoarea artistică se caracterizează tocmai prin exprimarea unor conţinuturi ideatico-afective mijlocite de imagini sensibile. Reamintim aici caracterizarea, am zice completă, dată de N. Hartmann operei de artă ca relaţie cu patru termeni, şi anume: 1) planul real (sensibil) din faţă, 2) planul ireal (spiritual) din spate, 3) spiritul receptorului şi 4) spiritul producător al artistului, care, de obicei, rămâne în spate. Prin cele două planuri, valoarea artistică se poate referi la orice obiect, atât la faţa, cât şi, mai ales, la ascunsul său, de la psihologia şi fondul spiritual al omului şi până la manifestările fenomenale şi esenţa întregului univers. Prin ispitirea spiritului uman şi a naturii întregului cosmos, valoarea artistică exprimă, ca şi celelalte valori spirituale, şi năzuinţa omului spre transcendent. Totodată, prin specificul amintit al apariţiei suprasensibilului în sensibil, a spiritualului în corporal, atât realizarea, cât şi receptarea operei de artă necesită simţul intuitiv al creatorului şi, respectiv, al receptorului. Valoarea artistică este, prin excelenţă, intuitivă. Este vorba nu de o intuiţie elementară, sensibilă, ci de o intuiţie suprasensibilă, aptă să acceadă la ceea ce este spiritual.

d) *Valoarea religioasă* sau *sacrul* exprimă, în gradul cel mai înalt, nevoia irepresibilă a omului de a se transcende prin raportarea la un spirit pur, situat dincolo de om şi lume, supranatural, sacralizat, divinizat. De aceea, spre deosebire de celelalte valori spirituale, care se raportează şi ele la esenţa ascunsă a omului şi a lumii şi chiar o sacralizează, dar fără a o rupe de latura profană a acestora, sacrul religios presupune un transcendent absolut, care fiinţează prin sine, independent de real. În consecinţă, omul religios încearcă să cuprindă sacrul nu prin cunoştinţe raţionale (ca în cazul valorii de adevăr), nu prin imagini sensibile (cum este surprins frumosul), ci prin credinţă, ca mijloc de identificare cu spiritul divin. În acelaşi timp, cel puţin cel care încearcă să-şi apropie divinitatea şi prin mijloacele oferite de celelalte valori spirituale, dacă nu chiar şi omul religios, simte nevoia

Universitatea Spiru Haret

unei aproximări a divinului şi unei proximităţi şi prin cunoaştere, sau prin artă, sau prin morală. În acest caz, valoarea religioasă îşi pune amprenta asupra celorlalte valori spirituale şi a mijloacelor folosite de ele. Teologul, cel ce caută argumente raţionale în favoarea existenţei lui Dumnezeu , subsumează cunoştinţele raţionale adevărului revelat, credinţei că există Dumnezeu. Artistul religios va căuta imagini, semne, care să sugereze prezenţa divinităţii, iar omul moral religios va considera cele zece porunci, ca şi celelalte norme morale, ca inspirate de Dumnezeu şi le va urma cât se poate de intransigent, fără a încerca să le concilieze, atunci când e cazul, cu viaţa reală, profană.

*

În legătură cu valorile spirituale, în literatura de specialitate se susţine, de regulă, că fiecare tip de valoare spirituală cuprinde o multitudine de valori de tipul respectiv. În acest sens, se vorbeşte nu de o singură valoare spirituală de un anumit gen, ci de o întreagă clasă, sau chiar de clase subsumate genului respectiv. Adevărul îşi subsumează, bunăoară, adevărurile ştiinţifice şi pe cele filosofice, dar şi alte specii de adevăr. În sfera frumosului intră atât frumosul în sens restrâns, cât şi graţiosul, sublimul, tragicul, comicul etc. Binele cuprinde mila, altruismul, prietenia, îndatoririle familiale, profesionale etc. Valoarea religioasă se prezintă ca putere divină, bunătate absolută, omniştiinţă, omniprezenţă (ubicuitate), pietate etc.

Întrebarea care se poate pune este dacă cele subsumate unei valori spirituale tutelare sunt ele însele valori sau sunt numai aprecieri şi realizări de valoare. Dacă atribuim şi formelor de manifestare ale unui gen de valoare statut de valori, atunci trebuie să admitem că şi acele forme se prezintă ca entităţi potenţiale ale spiritului uman, care trimit irepresibil la transpunerea lor în realitate. În acest caz, conştiinţa generică (spiritul) ar fi străbătută nu numai de câteva potenţialităţi majore, corespunzătoare formelor conştiinţei, ci şi de numeroase derivaţii ale acestora. Este posibil ca spiritul uman să se prezinte ca o asemenea hartă cu numeroase căi potenţiale de comunicare cu lumea. Cu certitudine însă, structura spiritului omenirii, a conştiinţei generice, cuprinde, pe orizontală, cele şase forme de conştiinţă: politică, juridică, teoretică (ştiinţifică şi filosofică), morală, artistică şi religioasă şi, prin urmare, cele şase tipuri de valori corespunzătoare.

După opinia noastră, varietăţile valorice subsumate unui anumit tip de valoare sunt, mai curând, forme de realizare ale tipului

Universitatea Spiru Haret

respectiv. Bunăoară, orice om poate avea tentația frumosului, dar unii sunt atraşi de creațiile tragice, alții, dimpotrivă, de cele comice. La fel, orice om poate fi receptiv la valoarea sacrului şi mulți chiar invocă divinitatea, dar cei mai numeroşi îşi doresc un Dumnezeu atotiubitor şi iertător şi foarte puțini îl solicită ca judecător suprem şi infailibil. De aceea, suntem înclinați să considerăm că omul este orientat, prin conştiința sa generică, doar spre ceea ce am numit tipuri (genuri) de valoare, urmând ca înfăptuirea unui tip într-o formă sau alta să depindă de nivelurile mai mult sau mai puțin generale ale conştiinței sale, de aprecierile sale concret-istorice.

Universitatea Spiru Haret

4. **Sistemul şi ierarhia valorilor**

Clasificarea valorilor nu trebuie confundată, cum se întâmplă uneori, cu sistemul şi ierarhia acestora. *Clasificarea* presupune, în principal, existența unor deosebiri sau/şi a unor similitudini. *Un sistem* se caracterizează nu numai prin elementele sale distincte, ci şi prin multiplele conexiuni dintre acestea, unele raporturi putând fi de determinare şi ierarhizare. În sens strict, *o ierarhie* se distinge de un sistem considerat în ansamblu, întrucât cuprinde doar raporturile de supraordonare şi, respectiv, de subordonare.

Referitor la ierarhizarea valorică, cei mai mulți axiologi sunt de acord că diferitele tipuri de valori se ordonează ierarhic, dar nu împărtăşesc aceeaşi optică în ce priveşte stabilirea ierarhiei şi, mai ales, explicarea acesteia ca intrinsecă sau ca extrinsecă naturii valorilor.

Îndeobşte, axiologii susțin că există *o ierarhizare concret-istorică*, operată de subiectul axiologic în funcție de diferiți factori externi naturii valorilor. Ei evidențiază faptul că fiecare individ, grup socio-profesional, clasă socială, națiune, societate îşi are propriul său sistem axiologic şi că acesta, la rândul său, este variabil de la o etapă istorică la alta. Ei explică, de regulă, diversitatea tablelor de valori realizate prin varietatea intereselor şi aspirațiilor individuale şi sociale, ce îi animă pe oameni în cadrul colectivităților din care fac parte.

În acelaşi timp, nu puțini teoreticieni admit că între tipurile de valori sau chiar în interiorul aceluiaşi tip există şi *o ierarhie anistorică*, rezultată din însăşi natura valorilor. Astfel, se consideră că valorile materiale sunt inferioare celor spirituale. Unii autori adaugă că, la rândul său, fiecare din cele două mari grupe de valori este structurată ierarhic. Ei superiorizează valorile vitale în raport cu cele ale agreabilului şi avansează puncte de vedere diferite cu privire la „scara" valorilor spirituale şi, îndeosebi, la tipul valorii supreme, care le subordonează pe toate celelalte. Precum se ştie, în antichitate, Platon afirma primatul Binelui, pe care îl apropia, dar îl şi distingea de

Universitatea Spiru Haret

Divinitate. Concepţiile medievale şi cele renascentiste au supraetajat valoarea religioasă. Concepţiile moderne au instituit în valoare supremă una sau alta din valorile spirituale. Dintre contemporani, Max Scheler a considerat că valorile alcătuiesc o ordine şi ierarhie *a priori*, în care valoarea cea mai înaltă o deţine „persoana persoanelor", adică Dumnezeu. Tot el a stabilit şi principalele criterii conform cărora o valoare este mai înaltă decât alta. Le reamintim, pentru o reflecţie sporită asupra lor: 1) *durabilitate mai mare* în cadrul purtătorului material sau spiritual; 2) *divizibilitate mai mic*ă (până la păstrarea integralităţii) în cazul distribuirii în mai multe bunuri sau la mai multe persoane; 3) *fundarea pe cât mai puţine alte valori* (mergând până la întemeierea prin sine); 4*) profunzimea mai mare a necesităţii satisfăcute*; 5) *gradul de relativitate*, adică nevoia tot mai scăzută de a adera la un suport.

O poziţie aparte despre ordonarea valorilor spirituale a fost susţinută la noi de L. Blaga, care a contestat ierarhizarea acestora. Plecând de la ideea că toate valorile spirituale sunt numai aproximări ale Absolutului, fără ca unele să-l redea într-o măsură mai mare decât altele, el a conchis că adevărul, binele, frumosul şi sacrul se situează pe aceeaşi treaptă de profunzime, fiind la fel de înalte. La o concluzie similară ar fi ajuns şi T. Vianu, dacă ar fi stăruit mai mult asupra a două din consideraţiile sale, şi anume: a) o clasă de valori nu diferă ca grad de generalitate de altele şi, prin urmare, nu poate fi definită prin alta, de o categorie mai largă; b) fiecare clasă de valori are finalitatea ei intrinsecă, ireductibilă. Dar el a introdus un set de criterii mai puţin consistente sau argumentate, prin care, precum ştim, a superiorizat valorile personale, spirituale, aderente (conexate cu un singur suport), scopuri, amplificante, integrabile (se sporesc succesiv), integrative (le unifică pe celelalte). În funcţie de criteriile amintite, a stabilit următoarea ordine, pe care o reamintim pentru a evalua dacă este suficient de justificată: 1) *valoarea teoretică*, care ocupă treapta de jos pentru că este reală (aparţine unor constatări, formule etc.) şi liberă (poate fi conexată unor suporturi diferite); 2) *valoarea estetică*, pentru că este şi reală şi personală (având ca suport şi opera şi artistul) şi aderentă; 3) *valoarea etică*, pentru că este numai personală; 4) *valoarea religioasă*, pentru că are ca purtător persoana spirituală a lui Dumnezeu şi este integrativă. Or, considerăm că elementele de departajare legate de suport (caracterul real sau personal al suportului, caracterul liber sau aderent faţă de suport) nu constituie şi criterii de ierarhizare şi, ca urmare, nu justifică superioritatea frumosului faţă de

Universitatea Spiru Haret

adevăr şi nici a binelui faţă de frumos. Cât priveşte caracterul integrativ, opinăm că acesta poate fi atribuit nu numai valorii religioase, ci şi celorlalte valori spirituale, pentru că şi acestea pot juca rol de liant în viaţa spiritului. De altfel, deşi postulează valoarea religioasă ca absolută, totuşi T.Vianu recunoaşte şi el că omul se poate înălţa la transcendentul divin şi prin valorile de adevăr, bine, frumos.

Din punctul nostru de vedere, valorile comportă ambele tipuri de ierarhizări: atât prin natura lor, cât şi prin factori extrinseci. Ierarhia intrinsecă, fiind apriorică, nu poate fi influenţată de cele concret-istorice, dar le poate înrâuri pe acestea în măsura în care oamenii şi colectivităţile îşi stabilesc preferinţele nu numai în funcţie de interesele lor reale, ci şi de cuprinderea intuitivă sau şi intelectual-discursivă a ordinii anistorice. Practic, ierarhia apriorică nu se înfăptuieşte niciodată ca atare, în puritatea ei, ci rămâne o ordine ideală, realizabilă într-o măsură mai mare sau mai mică numai prin intermediul selecţiilor operate de oameni, ca fiinţe complexe, bio-psihice şi social-istorice, naturale şi spirituale.

Dat fiind că valorile nu pot fi cunoscute în nucleul lor decât intuitiv-afectiv, ele nefiind reductibile raţional, nici ierarhia lor ideală nu poate fi descoperită în structura ei veritabilă decât tot intuitiv-afectiv, şi anume prin emoţionabilitatea orientată, intersubiectivă, i.e. prin sentimentele noastre mai luminoase, împărtăşite şi de ceilalţi semeni, sau, cum spunea Rousseau, ascultând glasul inimii atunci când patimile tac. Ce-i drept, în justificarea existenţei sau inexistenţei unor valori superioare sau inferioare prin însăşi natura lor putem aduce şi unele argumente raţionale, dar, pe lângă faptul că sunt exterioare, ele nu se pot desfăşura cu şanse de adevăr decât în direcţia indicată de sentiment.

Folosindu-ne de raţionament mai curând decât de sentiment, vom considera că, dintr-un anumit punct de vedere, şi anume prin faptul că fiecare tip de valoare satisface o anumită trebuinţă sau aspiraţie general-umană, indispensabilă omului ca om, speciile de valori nu se ierarhizează prin însăşi esenţa lor, toate având un conţinut la fel de general şi de profund. Din alt punct de vedere, luând în considerare faptul că, deşi este alcătuit din trup şi suflet, din materie şi spirit, omul se defineşte totuşi prin suflet şi, mai profund, prin spirit, vom conchide că valorile spirituale sunt superioare celor materiale. Şi sentimental, noi resimţim că este mai important, şi pentru noi şi pentru comunitate, să cunoaştem, să ne îndeplinim datoria şi, în genere, să ne elevăm spiritual, decât să ne limităm la actele instinctuale de a mânca,

Universitatea Spiru Haret

a bea etc. Noi resimțim activitățile biologice nu ca scopuri în sine, ci drept mijloace în vederea săvârşirii unor țeluri mai înalte, spirituale. Tot potrivit unui raționament combinat cu sentimentul, ne dăm seama şi de faptul că, în cadrul valorilor inferioare, materiale, cele ale agreabilului sunt mai joase decât cele vitale, resimțite ca fiind mai înalte. Sănătatea, energia fizică şi intelectuală ne apar ca fiind mai importante decât plăcerile sensibile oferite de diverse bunuri alimentare, vestimentare etc. În schimb, nici sentimental şi nici, mai ales, rațional, nu sesizăm, cel puțin în ce ne priveşte direct şi personal, existența vreunei ordini ierarhice a valorilor spirituale; nu înțelegem de ce adevărul, frumosul, binele sau sacrul s-ar superioriza sau inferioriza în raporturile dintre ele, de ce omul de ştiință, artistul, binefăcătorul, sau sfântul ar desfăşura o activitate mai nobilă sau mai puțin nobilă unul față de celălalt.

Dimpotrivă, prin raționament, putem conchide că, în pofida deosebirilor dintre ele, dintre aspirațiile de împlinit şi dintre mijloacele de a le satisface, cele patru valori superioare se îngemănează, aşa cum deja am arătat, prin faptul că, exprimând una sau alta din cerințele spiritului, fiecare din ele vizează, în felul său, un spirit uman desăvârşit şi, în cele din urmă, spiritul suprauman, transcendent. În măsura în care *adevărul* este întregul (*Die Wahrheit ist die Ganze*, spunea Hegel), el se raportează, ca adevăr filosofic, ca întreg, la un „dincolo" de orice domeniu particular. Oferind „semne" şi „noduri" (cum ar fi zis Nichita Stănescu) despre ceea ce este semnificativ pentru omul aflat întotdeauna în lume, *frumosul* ajunge şi el să exprime imagistic „poziția omului în Cosmos", inclusiv drama raportării acestuia la divinitate. Urmărind desăvârşirea spirituală a comportamentului uman, *binele* se confruntă, la rândul său, cu exigențele unui spirit perfect, divin, iar *sacrul* presupune raportarea nemijlocită la însuşi spiritul divin.

Din acelaşi punct de vedere rațional, trebuie să recunoaştem şi faptul că, deşi toate valorile spirituale se întâlnesc prin raportare la transcendent, totuşi adevărul filosofic şi sacrul sunt cele care îl caracterizează cel mai direct şi mai mult, deosebindu-se însă atât prin modalitățile de abordare, cât şi prin faptul că filosofia îi conferă, de regulă, un caracter laic, pe când, pentru religie, transcendentul este întotdeauna divin. În consecință, s-ar părea că fie adevărul filosofic, fie sacrul religios, fie ambele ar fi îndreptățite să ocupe cea mai înaltă treaptă pe scara valorilor spirituale. Nu este exclus ca o asemenea posibilitate să aibă şi o anume acoperire în ordinea ideală a axiosferei.

Universitatea Spiru Haret

Dar, tot raţional, tocmai prin faptul că valorile spirituale converg, rezultă că binele şi frumosul pot foarte bine să pretindă la aceeaşi demnitate ca şi adevărul filosofic sau sacrul religios. De altfel, fără să se substituie unele altora, valorile spirituale se implică reciproc unele pe altele. *Cineva care cântă divin* nu poate fi un om prea rău, sau prea ignorant şi nici prea necredincios. *Un om de ştiinţă* sau un filosof vor fi mai în măsură să înfăptuiască binele, după cum vor şti să vibreze şi la poezia sau la sacralitatea tainelor lumii. *Un altruist* poate fi mai receptiv la caracterul dezinteresat al adevărului, la gingăşia poeziei, sau la poruncile sacre. *Un credincios* luminat nu va refuza nici argumentul teoretic, nici binele laic, nici frumuseţea lumii. În ce ne priveşte, considerăm că investirea oricărei valori spirituale în rol de valoare supremă nu aparţine ordinii ideale a valorilor, ci depinde de preferinţa indivizilor şi a comunităţilor din care fac parte, mai ales a celor de ordin cultural. Un om de ştiinţă (sau un filosof) va fi înclinat să supraaprecieze valoarea teoretică, un poet – frumosul, un membru al unei societăţi caritabile – binele, un cleric – valoarea religioasă.

În ce priveşte formele din interiorul unui anumit tip de valoare, dacă păstrăm ideea că acestea sunt realizări ale tipului de valoare respectiv, iar nu valori înscrise în potenţialitatea spiritului uman, atunci vom conchide că între acestea nu există o ierarhizare ideală, ele comportând numai scalări concret-istorice. Aşadar, numai în funcţie de situaţie, de context, individul va prefera adevărul ştiinţific celui filosofic sau invers, comicul tragicului sau invers, îndatoririle familiale celor profesionale sau invers, iertarea divină pedepsei divine sau invers etc.

De altfel, nici ordinea ideală dintre valorile inferioare şi cele superioare nu trebuie fetişizată şi transpusă dogmatic în viaţă, ci trebuie folosită ca model care să fie aplicat şi adaptat în funcţie de împrejurări. Sunt situaţii în care valorile superioare trebuie reabilitate nu numai ca scop în sine, ci şi ca mijloc pentru revigorarea celor inferioare, căci slăbirea spiritului, a ţelurilor celor mai nobile, poate să ducă şi la depresie, la devitalizare bio-psihică. *Mens sana in corpore sano* semnifică nu numai ideea că trupul sănătos este o condiţie a inserţiei valorilor celor mai înalte, ci şi faptul că mintea cultivată şi luminată de valori concură, la rândul ei, la realizarea unui corp sănătos. De fapt, prin ele însele, prin natura lor, valorile nu se contrapun, ci constituie un tot unitar. Cât priveşte valorile material-spirituale şi cele spirituale, tocmai pentru că, prin natura lor, acestea se situează pe aceeaşi treaptă de demnitate valorică, cultivarea uneia

Universitatea Spiru Haret

dintre ele ca valoare supremă, absolută, de fapt urmărirea ca absolută a unei anumite realizări a acelei valori, poate duce la intoleranță față de alte înfăptuiri de acelaşi tip şi, în genere, la o subordonare şi, întrucâtva, o deformare a specificității realizărilor valorice de alt tip. Intoleranța de orice fel generează conflicte între indivizi şi colectivități, care, din nefericire, pot degenera în confruntări sângeroase, armate.

Universitatea Spiru Haret

5. „Conflictul valorilor” şi sensul vieţii şi al creaţiei

Trebuie spus de la început că sintagma „conflictul valorilor”, utilizată destul de frecvent de diverşi autori, este folosită de noi între ghilimele, pentru că o socotim inadecvată, fiind lipsită de acoperire în raporturile dintre valori ca entităţi ale spiritului uman. În spirit nu există nici un fel de contradicţie între potenţialităţile sale, ci există *unitate* şi *distincţie*. *Unitate*, prin însuşi faptul că valorile aparţin unuia şi aceluiaşi spirit, conştiinţei generice, care este un tot unitar, ordonat şi armonios, un „cosmos”, iar nu un „haos”, în care tendinţele sale s-ar nimici reciproc. *Distincţie*, întrucât fiecare tip de valoare afirmă o anumită aspiraţie umană, bine distinctă de celelalte, se exprimă printr-o anumită formă (modalitate) a conştiinţei generice şi trimite la un anumit gen de bunuri în care se încorporează. Aşadar, în conştiinţa generică este loc pentru toate valorile, pentru că, prin unitate şi distincţie, toate sunt indispensabile modelării omului ca om, toate sunt complementare, absenţa oricăreia însemnând o gravă amputare a spiritului uman, şi, în fine, toate comunică între ele, astfel încât fiecare exprimă şi ceva din specificul celorlalte, fiecare avându-şi adevărul şi binele său, frumuseţea şi sacralitatea sa.

În schimb, considerăm că poate exista un conflict între realizările de valoare şi, mai ales, între aprecierile indivizilor, între cele ale grupurilor mai mici sau mai mari, între cele ale comunităţilor umane şi, se înţelege, şi în interiorul acestora, inclusiv între cele ale unuia şi aceluiaşi individ. Diferite realizări valorice pot ajunge să se contrapună unele altora nu atât prin natura lor, cât prin anumite dezvoltări şi utilizări ale acestora. În general, contradicţiile se pot manifesta între afirmarea valorilor pozitive şi a celor negative, între realităţile valorice şi cele indiferente valoric, între creaţiile materiale şi cele spirituale, între diferitele tipuri de realizări din sfera creaţiei materiale sau din aceea a creaţiei spirituale, precum şi în interiorul unuia şi aceluiaşi tip de creaţie: politică, juridică, filosofică etc.

Universitatea Spiru Haret

Antagonismul dintre afirmările valorice pozitive şi nuda realitate este la fel de puternic şi de frecvent ca şi *cel dintre valorile pozitive şi cele negative*. În fond, de fiecare dată, afirmarea valorilor pozitive presupune atât lupta de transformare a realităţii după modelul acestora, cât şi învingerea tendinţelor valorice opuse, negative. Opoziţia dintre valori şi realitate este atenuată în cazul valorilor materiale, nu pentru că acestea s-ar obţine mai uşor decât cele spirituale, ci pentru că omul le urmăreşte nu numai prin conştiinţă, ci şi prin natura lui bio-psihică, prin instinctul de conservare. În schimb, opoziţia amintită se acutizează la maximum în cazul valorilor spirituale, întrucât acestea nu se pot realiza şi nu se pot menţine în realitate decât printr-o luptă pe viaţă şi pe moarte între spirit şi materie. Mult mai fragile, creaţiile spirituale trebuie să fie mereu protejate şi apărate în faţa şuvoiului năvalnic al realităţii brute, lipsite de spiritualitate, opace. Opoziţia dintre obiectivările pozitive şi cele negative este, la rândul său, presantă şi permanentă, căci nici o afirmare pozitivă nu se realizează automat, de la sine, ci numai prin învingerea tendinţei opuse, prin smulgerea din eroare, prin distanţare de rău, prin îndepărtarea urâtului, prin înlăturarea profanului.

Contradicţia dintre creaţiile materiale şi cele spirituale se manifestă, în principal, atunci când se inversează raportul aprioric de subordonare a materialului faţă de spiritual. Dacă realizările spirituale sunt transformate în mijloc de satisfacere a trebuinţelor materiale, dacă cineva întreprinde cercetări ştiinţifice, sau pictează, sculptează, scrie poezie sau proză, compune muzică, este caritabil, sau evlavios numai pentru a obţine un câştig material (pecuniar), el îşi va sărăci creaţiile respective, le va realiza la comandă, le va transforma într-o afacere, va face concesii puterii sau gustului public, de consum, le va diminua înaltul lor conţinut spiritual. Iar dacă se va preocupa numai de procurarea bunurilor materiale, fără să guste câtuşi de puţin creaţiile spirituale, înseamnă că spiritul său s-a îngustat într-atât, încât nu se va mai distinge radical de celelalte fiinţe care trăiesc numai „în orizontul lumii date" (Blaga), se va înstrăina de esenţa sa autentic umană. Pe de altă parte, tocmai pentru că valorile materiale sunt scopuri relative, care devin mijloace pentru atingerea celor spirituale, nimeni nu ar putea deveni om de ştiinţă, filosof, artist, binefăcător, sfânt, dacă nu ar avea o existenţă materială asigurată, un minim de mijloace de subzistenţă.

Conflictul dintre realizările valorice corespunzătoare diferitelor tipuri de valori materiale se prezintă, de regulă, tot ca inversare a ierarhiei apriorice dintre acestea. De exemplu, punerea pe primplan a realizărilor

Universitatea Spiru Haret

agreabilului în raport cu cele vitale poate să se soldeze cu o depreciere a sănătății, plăcerile excesive, cultivarea abuzivă a simțurilor afectând, precum se ştie, organismul uman. A fi epicureic nu înseamnă a te abandona dezmățului sau desfrâului senzorial, căci, contrar unor interpretări eronate, epicureismul a fost o doctrină a cumpătării, a cultivării măsurate şi echilibrate atât a plăcerilor sensibile, cât şi a celor sufleteşti. A te limita la plăcerile sensibile înseamnă a te comporta cirenaic, a adopta doctrina anticului Aristip din Cirene.

Înfruntarea dintre realizările spirituale de diferite tipuri se prezintă nu sub forma răsturnării unei ierarhii apriorice, pentru că între valorile spirituale nu există ierarhie ideală, ci, dimpotrivă, constă în stabilirea unei superiorități relative, concret-istorice, a unei valori şi transformarea ei într-una absolută, în speță în considerarea obiectivării de un anumit tip şi chiar a unei anumite obiectivări ca înfăptuire supremă, situată deasupra tuturor celorlalte. Consecințele unei asemenea absolutizări sunt: transformarea unei anumite realizări într-o dogmă, refuzul altor creații de acelaşi tip, subordonarea forțată a altor genuri de creație, sau chiar impunerea violentă, prin orice mijloace, inclusiv belicoase, a realităților pretins superioare.

O formă aparte a conflictului dintre diferitele tipuri de realizări spirituale o constituie opoziția dintre ştiință şi artă, pe de o parte, şi morală, pe de altă parte. Încă în 1750, în lucrarea intitulată *A contribuit progresul ştiințelor şi artelor la purificarea moravurilor*?, autorul, J.-J. Rousseau, a dat răspuns negativ la întrebarea formulată în titlu. Dar, şi din argumentarea sa reiese că amintitele forme ale culturii nu sunt antagonice prin conținutul lor valoric, dar pot ajunge să se situeze opozitiv prin utilizarea lor concret-istorică. Astfel, J.-J. Rousseau, argumenta că progresul ştiințific şi cel artistic pot genera un regres moral în cazul în care ştiințele şi artele sunt: a) cultivate exclusivist, ducând la dezvoltarea intelectului şi imaginației în detrimentul voinței libere, morale; b) promovate în sens amoral, fără nici un fel de preocupări pentru valențele lor educative; c) afirmate în sens imoral şi ireligios, în contrast cu normele morale acceptate de societate; d) preocupate doar de sporirea confortului, de îmbogățire şi lux, preocupări care contravin cultivării virtuții. O concluzie mai generală care se poate desprinde din analiza rousseauistă este aceea că fiecare gen de creație spirituală trebuie să promoveze, în modalitatea sa specifică, şi elemente prin care să stimuleze, iar nu să frâneze, dezvoltarea celorlalte forme ale culturii. De exemplu, pentru a se evita un antagonism în raportul

Universitatea Spiru Haret

ştiinţei şi artei cu religia, este nevoie de o deschidere reciprocă, atât a primelor două forme ale culturii faţă de religie, cât şi a religiei faţă de primele două. Ştiinţa, bunăoară, prin chiar faptul că se realizează prin diversele ştiinţe particulare, fiecare din ele având un domeniu de cercetare finit, nu poate conchide asupra inexistenţei lui Dumnezeu, ca factor transcendent, infinit. Pe de altă parte, credinţa într-un Dumnezeu creator nu poate infirma veridicitatea ideilor ştiinţifice. În consecinţă, între teologi şi oamenii de ştiinţă trebuie să existe un dialog, iar nu o confruntare, cu intoleranţă de ambele părţi.

Opoziţiile din interiorul unuia şi aceluiaşi tip de creaţie se manifestă, de obicei, între afirmările cu caracter comunitar, de clasă, sau strict individual, generând un exclusivism naţional, de clasă, sau al unei creaţii personale care intră în dezacord cu alte creaţii ale altor persoane. De exemplu, în plan moral, în perioadele de criză istorică, egoismul dintre indivizi s-a răsfrânt asupra egoismului de clasă şi a celui naţional, după cum, invers, adversitatea sau chiar ura dintre diferite popoare sau clase aflate în conflict şi-a pus amprenta şi asupra relaţiilor dintre diferiţi indivizi care făceau parte din rândul claselor sau al comunităţilor opuse.

În sfera unui anumit gen de obiectivare valorică se pot ivi conflicte şi în interiorul individului însuşi, cum ar fi opoziţia dintre îndatoririle familiale şi cele profesionale, dintre ideile ştiinţifice, sau filosofice, sau artistice actuale şi cele anterioare etc.

Opoziţiile dintre realizările cu caracter clasial sau comunitar denotă în modul cel mai evident faptul că în spatele realizărilor valorice care se contrazic se află contradicţiile dintre aprecierile indivizilor, dintre cele ale colectivităţilor umane, dintre modalităţile în care oamenii sau grupurile de oameni se raportează la sfera valorilor.

Dat fiind conflictul dintre realizările valorice, care maschează, de fapt, conflictul dintre aprecierile oamenilor, se pune *problema alegerii sensului vieţii* ca opţiune pentru valori. Desigur, menirea omului este de *a promova toate valorile pozitive* şi a le recuza pe cele negative şi, în genere, de *a respecta, pe cât posibil, ordinea ideală a valorilor*.

A promova toate valorile pozitive, căci a te limita la cele materiale înseamnă a-ţi neglija spiritul, iar a le urmări doar pe cele spirituale înseamnă a-ţi ignora trupul, aşadar, în ambele cazuri, a-ţi înstrăina propria natură. Omul poate şi trebuie să deguste diferitele plăceri sensibile, stenice, să-şi cultive sănătatea, energia fizică şi spirituală, să promoveze adevărul, să fie altruist, să-şi educe sensibilitatea artistică, să resimtă fiorul transcendenţei divine, al unui

Universitatea Spiru Haret

dincolo impenetrabil cogitativ. *A respecta, pe cât posibil, ordinea ideală a valorilor* înseamnă a pune pe primplan valorile spirituale, fără a le neglija totuşi pe cele materiale. Dimpotrivă, cineva care va inversa raportul dintre material şi spiritual, va tinde să se reducă la dimensiunea sa bio-psihică, se va lăsa absorbit de grijile cotidiene, de realul tern, cu fenomenalitatea lui nesfârşită, nu va mai distinge exigenţa a ceva mai înalt, superior, nu va mai distinge între semnificativ şi nesemnificativ, va acorda cea mai înaltă valoare lucrurilor, faptelor şi relaţiilor cu cele mai scăzute potenţe valorice, într-un cuvânt se va rătăci pe cărările vieţii, se va înstrăina de esenţa sa autentic umană.

Astfel configurat, ca asumare a tuturor valorilor pozitive şi a raporturilor ideale dintre acestea, sensul vieţii este valabil pentru oricine, fie creator, fie numai receptor al creaţiilor realizate. De altfel, distincţia dintre creator şi receptor devine relativă, în măsura în care receptorul, prin însuşi actul asimilării creaţiilor, le resemnifică, le conferă noi şi noi înţelesuri, iar creatorul nu ar putea produce ceva nou, fără să se raporteze receptiv la creaţiile culturale anterioare.

Deşi aparent simplu de stabilit, sensul vieţii nu se constituie, totuşi, de la sine şi fără efort, pentru că întotdeauna au existat şi vor exista diferenţe între ordinea ideală a valorilor şi multiplele lor ierarhii reale, instituite în diferite culturi, în diferite epoci istorice, de grupuri umane distincte, de indivizi singulari şi irepetabili. În diversitatea reală deconcertantă a tablelor de valori principalul punct de reper îl constituie ordinea ideală, iar nu una sau alta din ierarhiile reale, mai ales în cazul în care acestea sunt nu doar deosebite, ci şi opuse.

Pentru creator, şi anume pentru cel dedicat trebuinţelor spiritului, sensul existenţei sale întru creaţie este întrucâtva diferit de cel obişnuit nu numai prin puterea sa de a adăuga *un novum* la creaţiile existente, ci şi prin faptul că este absorbit de destinul său creator. Personalitatea renunţă, de regulă, la multe din plăcerile sensibile, nu se preocupă de procurarea bunurilor economice şi, nu o dată, neglijează chiar şi cultivarea valorilor vitale, nu pentru că n-ar acorda preţuirea cuvenită şi acestor tipuri de valori materiale, ci pentru că este cucerit de cele spirituale, iar realizarea acestora necesită efort susţinut şi timp îndelungat, de fapt nelimitat, care depăşeşte o viaţă de om, căci idealul nu poate fi transpus niciodată pe deplin în real. Mai mult, în contemporaneitate, datorită creşterii în complexitate a creaţiei din orice domeniu, tipul creator nu se mai poate afirma, ca în antichitate sau în Renaştere, drept *homo universalis*, fiind constrâns să se

Universitatea Spiru Haret

limiteze, de cele mai multe ori, la un singur gen de creație, iar în genul respectiv, la o singură specie, sau, cel mult, la câteva înrudite. Este foarte greu ca unul şi acelaşi om să mai fie azi şi genial om de ştiință şi artist de geniu, dar poate fi creator în bio-chimie, sau în astro-fizică, sau atât în poezie, cât şi în proză. Oricum, nu este nici imposibil să fie deopotrivă matematician şi poet (Dan Barbilian – Ion Barbu), sau poet şi filosof (Lucian Blaga) etc. Aşadar, într-una din situațiile extreme, marelui creator i-ar putea lipsi polivalența pasionatului „consumator" de cultură, dar mai cert este cazul unei disponibilități mai profunde, fie şi nerealizate, pentru multitudinea valorilor spirituale, mai ales în cazul în care este vorba de filosof.

Universitatea Spiru Haret

BIBLIOGRAFIE

Aiftincă M., *Valoare şi valorizare*, Editura Academiei, Bucureşti, 1994.

Andrei P., *Filosofia valorii,* în *Opere sociologice*, I, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.

Andrei P., *Despre procesul de cunoaştere şi recunoaştere a valorilor*, în op.cit., ed.cit.

Andrei P., *Personalitatea ca valoare socială*, în op.cit., ed.cit.

Andrei P., *Despre ideal*, în op.cit., ed.cit.

Bagdasar N., *Filosofia contemporană a istoriei*, Editura Societatea Română, Bucureşti, 1930.

Blaga L., *Trilogia valorilor*, în *Opere,* vol.10, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.

Boboc Al., *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Editura Politică, Bucureşti, 1983, cap.V.

Boboc Al., *Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

Boboc Al., *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

Culic N., *Valoarea – dimensiune a existenţei umane*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1988.

Dilthey W., *Delimitarea ştiinţelor spiritului,* în *Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate* de Al. Boboc şi I.N. Roşca*,* partea I, Editura Universităţii, Bucureşti, 1986.

Durkheim E., *Judecăţi de valoare şi judecăţi de realitate,* în *Filosofia contemporană. Texte alese, traduse şi comentate de Al. Boboc şi I.N. Roşca*, Editura Garamond, Bucureşti (fără an).

Florian M., *Recesivitatea ca structură a lumii, II*, Editura Eminescu, Bucureşti,1983, cap. 26 (Existenţă – valoare).

Grünberg L., *Axiologia şi condiţia umană*, Editura Politică, Bucureşti, 1972.

Gulian C.I., *Introducere în etica nouă*, Editura de Stat, Bucureşti, 1946.

Universitatea Spiru Haret

Gulian C.I., *Axiologie şi istorie. De la Zarathustra la Hegel*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.

Gulian C.I., *Axiologie şi istorie în gândirea contemporană*, Editura Academiei, Bucureşti, 1991.

Hartmann N., *Estetica*, Editura Univers, Bucureşti, 1974, partea a treia, secţiunea I (Valorile estetice).

Hartmann N., *Vechea şi noua ontologie şi alte scrieri filosofice*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

Ivanciu I.C., *Fiinţă şi valoare în gândirea filosofică a lui Louis Lavelle*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979.

Kant Imm, *Critica raţiunii pure*, *Introducere*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Mureşan V., *Valorile şi criteriile eficienţei*, Editura Politică, Bucureşti, 1986.

Pascadi I., *Idealul şi valoarea estetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

Pascadi I., *Din tradiţiile gândirii axiologice româneşti*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Râmbu N., *Filosofia valorilor*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997.

Rickert H., *Obiectul cunoaşterii, Introducere,* în *Filosofia contemporană. Texte alese, traduse şi comentate de Al. Boboc şi I.N. Roşca*, Editura Garamond, Bucureşti (fără an).

Roşca D.D., *Existenţa tragică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.

Roşca D.D., *Valori veşnice,* în *Studii şi eseuri filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Roşca D.D., *Ideal de viaţă,* în *Studii şi eseuri filosofice*, ed. cit.

Sartre J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, Paris, 1946.

Scheler Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, 1957.

Scheler Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, Bucureşti, 1998.

Vianu T., *Introducere în teoria valorilor. Întemeiată pe observaţia conştiinţei*, în *Opere*, 8, Editura Minerva, Bucureşti, 1979.

Vianu T., *Originea şi valabilitatea valorilor*, în *Opere*, 8, ed. cit.

Vianu T., *Filosofia culturii,* secţiunile *Teoria formală a culturii* şi *Conflictul şi unitatea valorilor*, în *Opere*, 8, ed. cit.

Xenopol A.D., *Noţiunea valorii în istorie,* în *Scrieri alese*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967.

Universitatea Spiru Haret